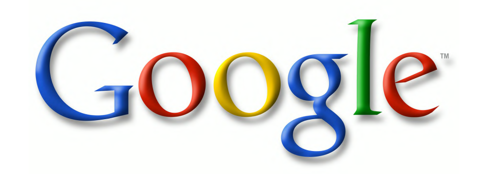






Cet ouvrage se trouve aussi

CHEZ BRIÈRE, LIBRAIRE, RUE DES NOYERS, N° 37.

DE L'IMPRIMERIE DE RIGNOUX.

ŒUVRES

COMPLÈTES

DE CONDILLAC.

TOME TROISIÈME.

TRAITÉS

DES SENSATIONS ET DES ANIMAUX.

PARIS,

LECOINTE ET DUREY, LIBRAIRES, QUAI DES AUGUSTINS, N° 49;
TOURNEUX, LIBRAIRE, MÊME QUAI, N° 13.

MDCCCXXI

AVIS IMPORTANT

AU LECTEUR.

J'AI oublié de prévenir sur une chose que j'aurais dû dire, et peut-être répéter dans plusieurs endroits de cet ouvrage ; mais je compte que l'aveu de cet oubli vaudra des répétitions, sans en avoir l'inconvénient. J'avertis donc qu'il est très-important de se mettre exactement à la place de la statue que nous allons observer. Il faut commencer d'exister avec elle, n'avoir qu'un seul sens quand elle n'en a qu'un ; n'acquérir que les idées qu'elle acquiert, ne contracter que les habitudes qu'elle contracte : en un mot il faut n'être que ce qu'elle est. Elle ne jugera des choses comme nous que quand elle aura tous nos sens et toute notre expérience ; et nous ne jugerons comme elle que quand nous nous supposerons privés de tout ce qui lui manque. Je crois que les lecteurs qui se mettront exactement à sa place n'auront pas de peine à entendre cet

2'

AISONNÉ

DU

S SENSATIONS.

---

et de cet ouvrage est de faire utes nos connaissances et toutes nent des sens, ou, pour parler nt, des sensations : car, dans le ne sont que cause occasionelle. Ils s, c'est l'âme seule qui sent à l'occaganes ; et c'est des sensations qui la qu'elle tire toutes ses connaissances es facultés.

echerche peut infiniment contribuer aux de l'art de raisonner ; elle le peut seule pper jusque dans ses premiers principes. et nous ne découvrirons pas une manière de conduire constamment nos pensées, si s ne savons pas comment elles se sont formées. attend-on de ces philosophes qui ont continellement recours à un instinct qu'ils ne sauaient définir ? se flattera-t-on de tarir la source de nos erreurs, tant que notre âme agira aussi mystérieusement ? il faut donc nous observer dès les premières sensations que nous éprouvons, il

faut démêler la raison de nos premières opérations, remonter à l'origine de nos idées; en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature nous a prescrites : en un mot il faut, comme le dit Bacon, renouveler tout l'entendement humain.

Mais, objectera-t-on, tout est dit, quand on a répété d'après Aristote que nos connaissances viennent des sens. Il n'est point d'homme d'esprit qui ne soit capable de faire ce développement que vous croyez si nécessaire, et rien n'est si inutile que de s'appesantir avec Locke sur ces détails. Aristote montre bien plus de génie, lorsqu'il se contente de renfermer tout le système de nos connaissances dans une maxime générale.

Aristote, j'en conviens, était un des plus grands génies de l'antiquité, et ceux qui font cette objection ont sans doute beaucoup d'esprit. Mais pour se convaincre combien les reproches qu'ils font à Locke sont peu fondés, et combien il leur serait utile d'étudier ce philosophe au lieu de le critiquer, il suffit de les entendre raisonner, ou de lire leurs ouvrages, s'ils ont écrit sur des matières philosophiques.

Si ces hommes joignaient à une méthode exacte beaucoup de clarté, beaucoup de précision, ils auraient quelque droit de regarder comme inutiles les efforts que fait la métaphysique pour connaître l'esprit humain : mais on pourrait bien

les soupçonner de n'estimer si fort Aristote qu'afin de pouvoir mépriser Locke ; et de ne mépriser celui-ci que dans l'espérance de jeter du mépris sur tous les métaphysiciens.

Il y a long-temps qu'on dit que toutes nos connaissances sont originaires des sens. Cependant les Péripatéticiens étaient si éloignés de connaître cette vérité, que malgré l'esprit que plusieurs d'entre eux avaient en partage, ils ne l'ont jamais su développer, et qu'après plusieurs siècles c'était encore une découverte à faire.

Souvent un philosophe se déclare pour la vérité sans la connaître : tantôt il obéit au torrent, il suit l'opinion du grand nombre : tantôt plus ambitieux que docile, il résiste, il combat, et quelquefois il parvient à entraîner la multitude.

C'est ainsi que se sont formées presque toutes les sectes : elles raisonnaient souvent au hasard ; mais il fallait bien que quelques-unes eussent quelquefois raison, puisqu'elles se contredisaient toujours.

J'ignore quel a été le motif d'Aristote, lorsqu'il a avancé son principe sur l'origine de nos connaissances. Mais ce que je sais, c'est qu'il ne nous a laissé aucun ouvrage où ce principe soit développé, et que d'ailleurs il cherchait à être en tout contraire aux opinions de Platon.

Immédiatement après Aristote vient Locke ; car il ne faut pas compter les autres philosophes

[illegible]

[illegible] homme
[illegible] lui
[illegible] suite
[illegible] Il dit
[illegible] premier;
[illegible] les autres.
[illegible]
[illegible]

Le *Traité des Sensations* est le seul ouvrage où l'on ait dépouillé l'homme de toutes ses habitudes. En observant le sentiment dans sa naissance, on y démontre comment nous acquérons l'usage de nos facultés; et ceux qui auront bien saisi le système de nos sensations, conviendront qu'il n'est plus nécessaire d'avoir recours aux mots vagues d'instinct, de mouvement machinal, et autres semblables; ou que du moins, si on les emploie, on pourra s'en faire des idées précises.

Mais pour remplir l'objet de cet ouvrage, il fallait absolument mettre sous les yeux le principe de toutes nos opérations : aussi ne les perd-on jamais de vue. Il suffira de l'indiquer dans cet extrait.

Si l'homme n'avait aucun intérêt à s'occuper de ses sensations, les impressions que les objets feraient sur lui passeraient comme des ombres, et ne laisseraient point de traces. Après plusieurs années, il serait comme le premier instant, sans avoir acquis aucune connaissance, et sans avoir d'autres facultés que le sentiment. Mais la nature de ses sensations ne lui permet pas de rester enseveli dans cette léthargie. Comme elles sont nécessairement agréables ou désagréables, il est intéressé à chercher les unes et à se dérober aux autres; et plus le contraste des plaisirs et des peines a de vivacité, plus il occasionne d'action dans l'âme.

Alors la privation d'un objet que nous jugeons

nécessaire à notre bonheur nous donne ce malaise, cette inquiétude que nous nommons *besoin*, et d'où naissent les désirs. Ces besoins se répètent suivant les circonstances, souvent même il s'en forme de nouveaux, et c'est là ce qui développe nos connaissances et nos facultés.

Locke est le premier qui ait remarqué que l'inquiétude causée par la privation d'un objet est le principe de nos déterminations. Mais il fait naître l'inquiétude du désir, et c'est précisément le contraire : il met d'ailleurs entre le désir et la volonté plus de différence qu'il n'y en a en effet : enfin il ne considère l'influence de l'inquiétude que dans un homme qui a l'usage de tous ses sens, et l'exercice de toutes ses facultés.

Il restait donc à démontrer que cette inquiétude est le premier principe qui nous donne les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, de comparer, de juger, de réfléchir, de désirer, d'aimer, de haïr, de craindre, d'espérer, de vouloir ; que c'est par elle, en un mot, que naissent toutes les habitudes de l'âme et du corps.

Pour cela il était nécessaire de remonter plus haut que n'a fait ce philosophe. Mais dans l'impuissance où nous sommes d'observer nos premières pensées et nos premiers mouvemens, il fallait deviner, et par conséquent il fallait faire différentes suppositions.

Cependant ce n'était pas encore assez de remon-

ter à la sensation. Pour découvrir le progrès de toutes nos connaissances et de toutes nos facultés, il était important de démêler ce que nous devons à chaque sens, recherche qui n'avait point encore été tentée. De là se sont formées les quatre parties du *Traité des Sensations*.

La première, qui traite des sens qui par eux-mêmes ne jugent pas des objets extérieurs.

La seconde, du toucher ou du seul sens qui juge par lui-même des objets extérieurs.

La troisième, comment le toucher apprend aux autres sens à juger des objets extérieurs.

La quatrième, des besoins, des idées et de l'industrie d'un homme isolé qui jouit de tous ses sens.

Cette exposition montre sensiblement que l'objet de cet ouvrage est de faire voir quelles sont les idées que nous devons à chaque sens, et comment, lorsqu'ils se réunissent, ils nous donnent toutes les connaissances nécessaires à notre conservation.

C'est donc des sensations que naît tout le système de l'homme : système complet dont toutes les parties sont liées et se soutiennent mutuellement. C'est un enchaînement de vérités : les premières observations préparent celles qui les doivent suivre, les dernières confirment celles qui les ont précédées. Si par exemple, en lisant la première partie, on commence à penser que l'œil pourrait

bien ne point juger par lui-même des grandeurs, des figures, des situations et des distances, on est tout-à-fait convaincu lorsqu'on apprend dans la troisième comment le toucher lui donne toutes ces idées.

Si ce système porte sur des suppositions, toutes les conséquences qu'on en tire sont attestées par notre expérience. Il n'y a point d'homme, par exemple, borné à l'odorat : un pareil animal ne saurait veiller à sa conservation ; mais pour la vérité des raisonnemens que nous avons faits en l'observant, il suffit qu'un peu de réflexion sur nous-mêmes nous fasse reconnaître que nous pourrions devoir à l'odorat toutes les idées et toutes les facultés que nous découvrons dans cet homme, et qu'avec ce seul sens il ne nous serait pas possible d'en acquérir d'autres. On aurait pu se contenter de considérer l'odorat en faisant abstraction de la vue, de l'ouïe, du goût et du toucher : si on a imaginé des suppositions, c'est parce qu'elles rendent cette abstraction plus facile.

PRÉCIS DE LA PREMIÈRE PARTIE.

Locke distingue deux sources de nos idées, les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation même, soit parce qu'elle est moins la source des idées, que le canal par lequel elles découlent des sens.

Cette inexactitude, quelque légère qu'elle paraisse, répand beaucoup d'obscurité dans son système ; car elle le met dans l'impuissance d'en développer les principes. Aussi ce philosophe se contente-t-il de reconnaître que l'âme aperçoit, pense, doute, croit, raisonne, connaît, veut, réfléchit; que nous sommes convaincus de l'existence de ces opérations, parce que nous les trouvons en nous-mêmes, et qu'elles contribuent aux progrès de nos connaissances : mais il n'a pas senti la nécessité d'en découvrir le principe et la génération, il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient n'être que des habitudes acquises; il paraît les avoir regardées comme quelque chose d'inné, et il dit seulement qu'elles se perfectionnent par l'exercice.

J'essayai en 1746 de donner la génération des facultés de l'âme. Cette tentative parut neuve, et eut quelque succès; mais elle le dut à la manière obscure dont je l'exécutai. Car tel est le sort des découvertes sur l'esprit humain : le grand jour dans lequel elles sont exposées les fait paraître si simples, qu'on lit des choses dont on n'avait jamais eu aucun soupçon, et qu'on croit cependant ne rien apprendre.

Voilà le défaut du *Traité des Sensations*. Lorsqu'on a lu dans l'exorde : *le jugement, la réflexion, les passions, toutes les opérations de l'âme, en un mot, ne sont que la sensation même qui se*

transforme différemment, on a cru voir un paradoxe dénué de toute espèce de preuve; mais à peine la lecture de l'ouvrage a-t-elle été achevée, qu'on a été tenté de dire : *c'est une vérité toute simple, et personne ne l'ignorait*. Bien des lecteurs n'ont pas résisté à la tentation.

Cette vérité est le principal objet de la première partie du *Traité des Sensations*. Mais comme elle peut être démontrée en considérant tous nos sens à la fois, je ne les séparerai pas dans ce moment, et ce sera une occasion de la présenter dans un nouveau jour.

Si une multitude de sensations se font à la fois avec le même degré de vivacité, ou à peu près, l'homme n'est encore qu'un animal qui sent : l'expérience seule suffit pour nous convaincre qu'alors la multitude des impressions ôte toute action à l'esprit.

Mais ne laissons subsister qu'une seule sensation, ou même, sans retrancher entièrement les autres, diminuons-en seulement la force; aussitôt l'esprit est occupé plus particulièrement de la sensation qui conserve toute sa vivacité, et cette sensation devient attention, sans qu'il soit nécessaire de supposer rien de plus dans l'âme.

Je suis, par exemple, peu attentif à ce que je vois, je ne le suis même point du tout, si tous mes sens assaillissent mon âme de toutes parts ; mais les sensations de la vue deviennent attention,

dès que mes yeux s'offrent seuls à l'action des objets. Cependant les impressions que j'éprouve peuvent être alors, et sont quelquefois si étendues, si variées et en si grand nombre, que j'aperçois une infinité de choses, sans être attentif à aucune; mais à peine j'arrête la vue sur un objet, que les sensations particulières que j'en reçois sont l'attention même que je lui donne. Ainsi une sensation est attention, soit parce qu'elle est seule, soit parce qu'elle est plus vive que toutes les autres.

Qu'une nouvelle sensation acquière plus de vivacité que la première, elle deviendra à son tour attention.

Mais plus la première a eu de force, plus l'impression qu'elle a faite se conserve. L'expérience le prouve.

Notre capacité de sentir se partage donc entre la sensation que nous avons eue et celle que nous avons; nous les apercevons à la fois toutes deux, mais nous les apercevons différemment: l'une nous paraît passée, l'autre nous paraît actuelle.

Apercevoir ou sentir ces deux sensations, c'est la même chose : or ce sentiment prend le nom de *sensation* lorsque l'impression se fait actuellement sur les sens, et il prend celui de *mémoire* lorsque cette sensation, qui ne se fait pas actuellement, s'offre à nous comme une sensation qui

s'est faite. La mémoire n'est donc que la sensation transformée.

Par là nous sommes capables de deux attentions ; l'une s'exerce par la mémoire, et l'autre par les sens.

Dès qu'il y a double attention, il y a comparaison ; car être attentif à deux idées ou les comparer, c'est la même chose. Or on ne peut les comparer, sans apercevoir entre elles quelque différence ou quelque ressemblance : apercevoir de pareils rapports, c'est *juger*. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention même : c'est ainsi que la sensation devient successivement attention, comparaison, jugement.

(Les objets que nous comparons ont une multitude de rapports) soit parce que les impressions qu'ils font sur nous sont tout-à-fait différentes, soit parce qu'elles diffèrent seulement du plus au moins, soit parce qu'étant semblables elles se combinent différemment dans chacun. En pareil cas l'attention que nous leur donnons enveloppe d'abord toutes les sensations qu'ils occasionnent. Mais cette attention étant aussi partagée, nos comparaisons sont vagues, nous ne saisissons que des rapports confus, nos jugemens sont imparfaits ou mal assurés : nous sommes donc obligés de porter notre attention d'un objet sur l'autre, en considérant séparément leurs qualités. Après avoir, par exemple, jugé de leur couleur, nous

jugeons de leur figure, pour juger ensuite de leur grandeur; et parcourant de la sorte toutes les sensations qu'ils font sur nous, nous découvrons par une suite de comparaisons et de jugemens les rapports qui sont entre eux, et le résultat de ces jugemens est l'idée que nous nous formons de chacun. L'attention ainsi conduite est comme une lumière qui réfléchit d'un corps sur un autre pour les éclairer tous deux, et je l'appelle *réflexion*. La sensation, après avoir été attention, comparaison, jugement, devient donc encore la réflexion même.

En voilà assez pour donner une idée de la manière dont les facultés de l'entendement sont développées dans le *Traité des Sensations*, et pour faire voir que ce n'est pas l'envie de généraliser qui a fait dire qu'elles naissent toutes d'une même origine. C'est là un système qui s'est en quelque sorte fait tout seul, et il n'en est que plus solidement établi. J'ajouterai un mot pour rendre également sensible la génération des facultés de la volonté.

Les sentimens qui nous sont le plus familiers sont quelquefois ceux que nous avons le plus de peine à expliquer. Ce que nous appelons *désir* en est un exemple. Mallebranche le définit *le mouvement de l'âme*, et il parle en cela comme tout le monde. Il n'arrive que trop souvent aux philosophes de prendre une métaphore pour une notion

exacte. Locke cependant est à l'abri de reproche; mais en voulant définir le désir, il l'a confondu avec la cause qui le produit. *L'inquiétude* [1], dit-il, *qu'un homme ressent en lui-même par l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente, c'est ce qu'on nomme désir.* On sera bientôt convaincu que le désir est autre chose que cette inquiétude.

Il n'y a de sensations indifférentes que par comparaison : chacune est en elle-même agréable ou désagréable ; sentir et ne pas se sentir bien ou mal, sont des expressions tout-à-fait contradictoires.

Par conséquent c'est le plaisir ou la peine qui, occupant notre capacité de sentir, produit cette attention d'où se forment la mémoire et le jugement.

Nous ne saurions donc être mal ou moins bien que nous avons été, que nous ne comparions l'état où nous sommes avec ceux par où nous avons passé. Plus nous faisons cette comparaison, plus nous ressentons cette inquiétude qui nous fait juger qu'il est important pour nous de changer de situation : nous sentons le besoin de quelque chose de mieux. Bientôt la mémoire nous rappelle l'objet que nous croyons pouvoir contribuer à notre bonheur, et dans l'instant l'action de toutes nos facultés se détermine vers cet objet. Or cette action des facultés est ce que nous nommons *désir*.

[1] Liv. II, ch. 20, § 6.

Que faisons-nous en effet lorsque nous désirons? Nous jugeons que la jouissance d'un bien nous est nécessaire. Aussitôt notre réflexion s'en occupe uniquement. S'il est présent, nous fixons les yeux sur lui, nous tendons les bras pour le saisir. S'il est absent, l'imagination le retrace, et peint vivement le plaisir d'en jouir. Le désir n'est donc que l'action des mêmes facultés qu'on attribue à l'entendement, et qui étant déterminée vers un objet par l'inquiétude que cause sa privation, y détermine aussi l'action des facultés du corps. Or du désir naissent les passions, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, la volonté. Tout cela n'est donc encore que la sensation transformée.

On verra le détail de ces choses dans le *Traité des Sensations*. On y explique comment en passant de besoin en besoin, de désir en désir, l'imagination se forme, les passions naissent, l'âme acquiert d'un moment à l'autre plus d'activité, et s'élève de connaissances en connaissances.

C'est surtout dans la première partie qu'on s'applique à démontrer l'influence des plaisirs et des peines. On ne perd point de vue ce principe dans le cours de l'ouvrage, et on ne suppose jamais aucune opération dans l'âme de la statue, aucun mouvement dans son corps, sans indiquer le motif qui la détermine.

On a eu encore pour objet dans cette première

partie, de considérer séparément et ensemble l'odorat, l'ouïe, le goût et la vue ; et une vérité qui se présente d'abord, c'est que ces sens ne nous donnent par eux-mêmes aucune connaissance des objets extérieurs. Si les philosophes ont cru le contraire, s'ils se sont trompés jusqu'à supposer que l'odorat pourrait seul régler les mouvemens des animaux, c'est que faute d'avoir analisé les sensations, ils ont pris pour l'effet d'un seul sens des actions auxquels plusieurs concourent.

Un être borné à l'odorat ne sentirait que lui dans les sensations qu'il éprouverait. Présentez-lui des corps odoriférans, il aura le sentiment de son existence; ne lui en offrez point, il ne se sentira pas. Il n'existe à son égard que par les odeurs, que dans les odeurs ; il se croit et il ne peut se croire que les odeurs mêmes.

On a peu de peine à reconnaître cette vérité, quand il ne s'agit que de l'odorat et de l'ouïe. Mais l'habitude de juger à la vue des grandeurs, des figures, des situations et des distances, est si grande, qu'on n'imagine pas comment il y aurait eu un temps où nous aurions ouvert les yeux sans voir comme nous voyons.

Il n'était pas difficile de prévenir les mauvais raisonnemens que le préjugé ferait faire à ce sujet, puisque j'en avais fait moi-même dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. On n'a pas cru devoir y répondre dans le *Traité des Sensa-*

tions, c'eût été se perdre dans des détails qui auraient fatigué les lecteurs intelligens. On a pensé que les réflexions qui avaient été faites sur l'odorat et sur l'ouïe pourraient écarter toutes les préventions où l'on est sur la vue. En effet il suffirait pour cela de raisonner conséquemment: mais ce n'est pas demander peu de chose, quand on a des préjugés à combattre.

Si l'odorat et l'ouïe ne donnent aucune idée des objets extérieurs, c'est que par eux-mêmes bornés à modifier l'âme, ils ne lui montrent rien au dehors. Il en est de même de la vue : l'extrémité du rayon qui frappe la rétine produit une sensation; mais cette sensation ne se rapporte pas d'elle-même à l'autre extrémité du rayon ; elle reste dans l'œil, elle ne s'étend point au delà, et l'œil est alors dans le même cas qu'une main qui, au premier moment qu'elle toucherait, saisirait le bout d'un bâton. Il est évident que cette main ne connaîtrait que le bout qu'elle tiendrait : elle ne saurait encore rien découvrir de plus dans sa sensation. Le chapitre VIII de la 2e partie du *Traité des Sensations* a été fait pour montrer combien cette comparaison est juste, et pour préparer à ce qui restait à dire sur la vue.

Mais, dira-t-on, l'œil n'a pas besoin d'apprendre du toucher à distinguer les couleurs. Il voit donc au moins en lui-même des grandeurs et des figures. Si par exemple on lui présente une sphère rouge

sur un fond blanc, il discernera les limites de la sphère.

Discernera ! voilà un mot dont on ne sent pas toute la force. Le discernement n'est pas une chose innée. Notre expérience nous apprend qu'il se perfectionne. Or, s'il se perfectionne, il a commencé. Il ne faut donc pas croire qu'on discerne aussitôt qu'on voit. Si par exemple, au moment qu'on vous montre un tableau, on le couvrait d'un voile, vous ne pourriez pas dire ce que vous avez vu. Pourquoi ? c'est que vous avez vu sans discerner. Un peintre discernera dans ce tableau plus de choses que vous et moi, parce que ses yeux sont plus instruits. Mais, quoique nous en discernions moins que lui, nous en discernerons plus qu'un enfant, qui n'a jamais vu de tableaux, et dont les yeux sont moins instruits que les nôtres. Enfin, si nous continuons d'aller de ceux qui discernent moins à ceux qui discernent moins, nous jugerons qu'on ne peut commencer à discerner quelque chose, qu'autant qu'on regarde avec des yeux qui commencent à s'instruire.

Je dis donc que l'œil voit naturellement toutes les choses qui font quelque impression sur lui, mais j'ajoute qu'il ne discerne qu'autant qu'il apprend à regarder, et nous démontrerons que pour discerner la figure la plus simple, il ne suffit pas de la voir.

Rien n'est plus difficile, dit-on encore, *que*

d'expliquer comment le toucher s'y prendrait pour enseigner à l'œil à apercevoir si l'usage de ce dernier organe était absolument impossible sans le secours du premier; et c'est là une des raisons qui font croire que l'œil voit par lui-même des grandeurs et des figures[1]. Cette chose si difficile sera expliquée dans la troisième partie.

Enfin le dernier objet de la première partie, c'est de montrer l'étendue et les bornes du discernement des sens dont elle traite. On y voit comment la statue, bornée à l'odorat, a des idées particulières, des idées abstraites, des idées de nombre; quelle sorte de vérités particulières et générales elle connaît; quelles notions elle se fait du possible et de l'impossible; et comment elle juge de la durée par la succession de ses sensations.

On y traite de son sommeil, de ses songes, et de son *moi*, et on démontre qu'elle a avec un seul sens le germe de toutes nos facultés.

De là on passe à l'ouïe, au goût, à la vue. On laisse au lecteur le soin de leur appliquer les observations qui ont été faites sur l'odorat: on ne s'arrête que sur ce qui leur est particulier, ou si l'on se permet quelques répétitions, c'est pour rappeler des principes qui, étant mis de temps en temps sous les yeux, facilitent l'intelligence de tout le système.

Il me suffit d'indiquer ces détails, parce qu'ils

[1] Lettre sur les aveugles, p. 171.

sont développés par une suite d'analises dont un extrait ne donnerait qu'une idée fort imparfaite.

PRÉCIS DE LA SECONDE PARTIE.

D'un côté, toutes nos connaissances viennent des sens ; de l'autre, nos sensations ne sont que nos manières d'être. Comment donc pouvons-nous voir des objets hors de nous ? En effet il semble que nous ne devrions voir que notre âme modifiée différemment.

Je conviens que ce problème a été mal résolu dans la première édition du *Traité des Sensations.* mademoiselle Ferrand s'en serait sans doute aperçue. Quoiqu'elle ait eu plus de part à cet ouvrage que moi, elle n'en était pas contente, lorsque je la perdis, et elle trouvait qu'il y avait beaucoup à refaire. Je l'ai achevé tout seul, et j'ai mal raisonné, parce que je ne sus pas alors établir l'état de la question. Ce qui est plus étonnant, c'est que tous ceux qui ont prétendu me critiquer directement ou indirectement, n'ont pas su l'établir mieux que moi, et ont mal raisonné aussi.

Les questions bien établies sont des questions résolues : la difficulté est donc de les bien établir, et souvent elle est grande, surtout en métaphysique. La langue de cette science n'a pas naturellement la simplicité de l'algèbre, et nous avons bien de la peine à la rendre simple, parce

que notre esprit a bien de la peine à l'être lui-même. Cependant nous n'établirons bien les questions que nous agitons, qu'autant que nous parlerons avec la plus grande simplicité. Mais parce que souvent nous sommes métaphysiciens par nos lectures, plus que par notre réflexion, nous proposons un problème comme on l'a proposé; nous en parlons comme on en a parlé, et il est toujours à résoudre.

Nous avons prouvé qu'avec les sensations de l'odorat, de l'ouïe, du goût et de la vue, l'homme se croirait odeur, son, saveur, couleur; et qu'il ne prendrait aucune connaissance des objets extérieurs.

Il est également certain qu'avec le sens du toucher, il serait dans la même ignorance s'il restait immobile. Il n'apercevrait que les sensations que l'air environnant peut faire sur lui : il aurait chaud ou froid, il aurait du plaisir ou de la douleur; et ce sont là des manières d'être dans lesquelles il n'apercevrait ni l'air environnant ni aucun corps; il n'y sentirait que lui-même.

Il faut trois choses pour faire juger à cet homme qu'il y a des corps : l'une, que ses membres soient déterminés à se mouvoir; l'autre, que sa main, principal organe du tact, se porte sur lui et sur ce qui l'environne; et la dernière, que parmi les sensations que sa main éprouve, il y en ait une qui représente nécessairement des corps.

Or une partie d'étendue est un continu formé par la contiguité d'autres parties étendues : un corps est un continu formé par la contiguité d'autres corps ; et en général un continu est formé par la contiguité d'autres continus. C'est ainsi que nous en jugeons, et il ne nous est pas possible d'en avoir d'autre idée, parce que nous ne pouvons faire de l'étendue qu'avec de l'étendue, et des corps qu'avec des corps.

Par conséquent, ou le toucher ne nous donnera aucune connaissance des corps, ou parmi les sensations que nous lui devons il y en aura une que nous n'apercevrons pas comme une manière d'être de nous-mêmes, mais plutôt comme la manière d'être d'un continu formé par la contiguité d'autres continus. Il faut que nous soyons forcés à juger étendue cette sensation même.

Si on suppose donc que la statue raisonne, pour passer d'elle aux corps, on suppose faux ; car certainement il n'y a point de raisonnement qui puisse lui faire franchir ce passage, et d'ailleurs elle ne peut pas commencer par raisonner.

Mais la nature a raisonné pour elle : elle l'a organisée pour être mue, pour toucher, et pour avoir, en touchant, une sensation qui lui fait juger qu'il y a, au dehors de son être sentant, des continus formés par la contiguité d'autres continus, et par conséquent de l'étendue et des corps.

Voilà ce qui est dévélopé dans la seconde partie du *Traité des Sensations*.

PRÉCIS DE LA TROISIÈME PARTIE.

Quand on dit que l'œil ne voit pas naturellement au dehors des objets colorés, le philosophe même se récrie contre une proposition qui combat ses préjugés. Cependant tout le monde reconnaît aujourd'hui que les couleurs ne sont que des modifications de notre âme : n'est-ce pas une contradiction ? penserait-on que l'âme aperçoit les couleurs hors d'elle, par cette seule raison qu'elle les éprouve en elle-même, si on raisonnait conséquemment ? Oublions pour un moment toutes nos habitudes, transportons-nous à la création du monde, et supposons que Dieu nous dise : *Je vais produire une âme à laquelle je donnerai certaines sensations qui ne seront que les modifications de sa substance*, conclurions-nous qu'elle verrait ses sensations hors d'elle ? et si Dieu ajoutait qu'elle les apercevra de la sorte, ne demanderions-nous pas comment cela pourra se faire ? Or l'œil, comme l'odorat, l'ouïe et le goût, est un organe qui se borne à modifier l'âme.

C'est le toucher qui instruit ces sens. A peine les objets prennent sous la main certaines formes, certaines grandeurs, que l'odorat, l'ouïe, la vue et le goût répandent à l'envi leurs sensations sur

eux, et les modifications de l'âme deviennent les qualités de tout ce qui existe hors d'elle.

Ces habitudes étant contractées, on a de la peine à démêler ce qui appartient à chaque sens. Cependant leur domaine est bien séparé : le toucher a seul en lui de quoi transmettre les idées de grandeurs, de figures, etc.; et la vue, privée des secours du tact, n'envoie à l'âme que des modifications simples qu'on nomme *couleurs*, comme l'odorat ne lui envoie que des modifications simples qu'on nomme *odeurs*.

Au premier moment que l'œil s'ouvre à la lumière, notre âme est modifiée : ces modifications ne sont qu'en elles, et elles ne sauraient encore être ni étendues ni figurées.

Quelque circonstance nous fait porter la main sur nos yeux, aussitôt le sentiment que nous éprouvions s'affaiblit, ou s'évanouit tout-à-fait. Nous retirons la main, ce sentiment se reproduit. Étonnés, nous répétons ces expériences, et nous jugeons ces sensations de notre âme sur l'organe que notre main touche.

Mais les rapporter à cet organe, c'est les étendre sur toute la surface extérieure que la main sent. Voilà donc déjà les modifications simples de l'âme qui produisent au bout des yeux le phénomène de quelque chose d'étendu; c'est l'état où se trouva d'abord l'aveugle de Cheselden, lorsqu'on lui eut abaissé les cataractes.

Par curiosité ou par inquiétude, nous portons la main devant nos yeux, nous l'éloignons, nous l'approchons; et la surface que nous voyons nous paraît changer. Nous attribuons ces changemens aux mouvemens de notre main, et nous commençons à juger que les couleurs sont à quelque distance de nos yeux.

Alors nous touchons un corps sur lequel notre vue se trouve fixée : je le suppose d'une seule couleur; bleu, par exemple. Dans cette supposition, le bleu, qui paraissait auparavant à une distance indéterminée, doit actuellement paraître à la même distance que la surface que la main touche, et cette couleur sétendra sur cette surface, comme elle s'est d'abord étendue sur la surface extérieure de l'œil. La main dit en quelque sorte à la vue : *le bleu est sur chaque partie que je parcours;* et la vue, à force de répéter ce jugement, s'en fait une si grande habitude, qu'elle parvient à sentir le bleu où elle l'a jugé.

En continuant à s'exercer, elle se sent animée d'une force qui lui devient naturelle, elle s'élance d'un moment à l'autre à de plus grandes distances; elle manie, elle embrasse des objets auxquels le toucher ne peut atteindre, et elle parcourt tout l'espace avec une rapidité étonnante.

Il est aisé de comprendre pourquoi l'œil a seul sur les autres sens l'avantage d'apprendre du toucher à donner de l'étendue à ses sensations.

Si les rayons réfléchis ne se dirigeaient pas toujours en ligne droite dans un même milieu, si traversant différens milieux, ils ne se brisaient pas toujours suivant des lois constantes, si par exemple la plus légère agitation de l'air changeait continuellement leur direction; les rayons réfléchis par des objets différens se réuniraient, ceux qui viendraient d'un même objet se sépareraient, et l'œil ne pourrait jamais juger ni des grandeurs ni des formes, parce qu'il ne pourrait avoir que des sensations confuses.

Quand même la direction des rayons serait constamment assujettie aux lois de la dioptrique, l'œil serait encore dans le même cas, si l'ouverture de la prunelle était aussi grande que la rétine: car alors les rayons qui viendraient de toutes parts, le frapperaient confusément.

Dans cette supposition, il en serait de la vue comme de l'odorat: les couleurs agiraient sur elle comme les odeurs sur le nez, et elle n'apprendrait du toucher que ce que l'odorat en apprend lui-même. Nous apercevrions toutes les couleurs pêle-mêle, nous distinguerions tout au plus les couleurs dominantes; mais il ne nous serait pas possible de les étendre sur des surfaces, et nous serions bien éloignés de soupçonner que ces sensations fussent par elles-mêmes capables de représenter quelque chose d'étendu.

Mais les rayons, par la manière dont ils sont

réfléchis, jusque sur la rétine, sont précisément à l'œil ce que deux bâtons croisés sont aux mains. Par là, il y a une grande analogie entre la manière dont nous voyons, et celle dont nous touchons à l'aide de deux bâtons; en sorte que les mains peuvent dire aux yeux : *faites comme nous ;* et aussitôt ils font comme elles.

On pourrait faire une supposition où l'odorat apprendrait à juger parfaitement des grandeurs, des figures, des situations et des distances. Il suffirait d'un côté de soumettre les corpuscules odoriférans aux lois de la dioptrique, et de l'autre de construire l'organe de l'odorat à peu près sur le modèle de celui de la vue; en sorte que les rayons odoriférans, après s'être croisés à l'ouverture, frappassent sur une membrane intérieure autant de points distincts qu'il y en a sur les surfaces d'où ils seraient réfléchis.

En pareil cas nous contracterions bientôt l'habitude d'étendre les odeurs sur les objets, et les philosophes ne manqueraient pas de dire que l'odorat n'a pas besoin des leçons du toucher pour apercevoir des grandeurs et des figures.

Dieu aurait pu établir que les rayons de lumière fussent cause occasionelle des odeurs, comme ils le sont des couleurs. Or il me paraît aisé de comprendre que, dans un monde où cela aurait lieu, les yeux pourraient comme ici apprendre à juger

sur un fond blanc, il discernera les limites de la sphère.

Discernera ! voilà un mot dont on ne sent pas toute la force. Le discernement n'est pas une chose innée. Notre expérience nous apprend qu'il se perfectionne. Or, s'il se perfectionne, il a commencé. Il ne faut donc pas croire qu'on discerne aussitôt qu'on voit. Si par exemple, au moment qu'on vous montre un tableau, on le couvrait d'un voile, vous ne pourriez pas dire ce que vous avez vu. Pourquoi ? c'est que vous avez vu sans discerner. Un peintre discernera dans ce tableau plus de choses que vous et moi, parce que ses yeux sont plus instruits. Mais, quoique nous en discernions moins que lui, nous en discernerons plus qu'un enfant, qui n'a jamais vu de tableaux, et dont les yeux sont moins instruits que les nôtres. Enfin, si nous continuons d'aller de ceux qui discernent moins à ceux qui discernent moins, nous jugerons qu'on ne peut commencer à discerner quelque chose, qu'autant qu'on regarde avec des yeux qui commencent à s'instruire.

Je dis donc que l'œil voit naturellement toutes les choses qui font quelque impression sur lui, mais j'ajoute qu'il ne discerne qu'autant qu'il apprend à regarder, et nous démontrerons que pour discerner la figure la plus simple, il ne suffit pas de la voir.

Rien n'est plus difficile, dit-on encore, *que*

d'expliquer comment le toucher s'y prendrait pour enseigner à l'œil à apercevoir si l'usage de ce dernier organe était absolument impossible sans le secours du premier; et c'est là une des raisons qui font croire que l'œil voit par lui-même des grandeurs et des figures[1]. Cette chose si difficile sera expliquée dans la troisième partie.

Enfin le dernier objet de la première partie, c'est de montrer l'étendue et les bornes du discernement des sens dont elle traite. On y voit comment la statue, bornée à l'odorat, a des idées particulières, des idées abstraites, des idées de nombre; quelle sorte de vérités particulières et générales elle connaît; quelles notions elle se fait du possible et de l'impossible; et comment elle juge de la durée par la succession de ses sensations.

On y traite de son sommeil, de ses songes, et de son *moi*, et on démontre qu'elle a avec un seul sens le germe de toutes nos facultés.

De là on passe à l'ouïe, au goût, à la vue. On laisse au lecteur le soin de leur appliquer les observations qui ont été faites sur l'odorat: on ne s'arrête que sur ce qui leur est particulier, ou si l'on se permet quelques répétitions, c'est pour rappeler des principes qui, étant mis de temps en temps sous les yeux, facilitent l'intelligence de tout le système.

Il me suffit d'indiquer ces détails, parce qu'ils

[1] Lettre sur les aveugles, p. 171.

sont développés par une suite d'analises dont un extrait ne donnerait qu'une idée fort imparfaite.

PRÉCIS DE LA SECONDE PARTIE.

D'un côté, toutes nos connaissances viennent des sens ; de l'autre, nos sensations ne sont que nos manières d'être. Comment donc pouvons-nous voir des objets hors de nous ? En effet il semble que nous ne devrions voir que notre âme modifiée différemment.

Je conviens que ce problème a été mal résolu dans la première édition du *Traité des Sensations*. mademoiselle Ferrand s'en serait sans doute aperçue. Quoiqu'elle ait eu plus de part à cet ouvrage que moi, elle n'en était pas contente, lorsque je la perdis, et elle trouvait qu'il y avait beaucoup à refaire. Je l'ai achevé tout seul, et j'ai mal raisonné, parce que je ne sus pas alors établir l'état de la question. Ce qui est plus étonnant, c'est que tous ceux qui ont prétendu me critiquer directement ou indirectement, n'ont pas su l'établir mieux que moi, et ont mal raisonné aussi.

Les questions bien établies sont des questions résolues : la difficulté est donc de les bien établir, et souvent elle est grande, surtout en métaphysique. La langue de cette science n'a pas naturellement la simplicité de l'algèbre, et nous avons bien de la peine à la rendre simple, parce

que notre esprit a bien de la peine à l'être lui-même. Cependant nous n'établirons bien les questions que nous agitons, qu'autant que nous parlerons avec la plus grande simplicité. Mais parce que souvent nous sommes métaphysiciens par nos lectures, plus que par notre réflexion, nous proposons un problème comme on l'a proposé ; nous en parlons comme on en a parlé, et il est toujours à résoudre.

Nous avons prouvé qu'avec les sensations de l'odorat, de l'ouïe, du goût et de la vue, l'homme se croirait odeur, son, saveur, couleur; et qu'il ne prendrait aucune connaissance des objets extérieurs.

Il est également certain qu'avec le sens du toucher, il serait dans la même ignorance s'il restait immobile. Il n'apercevrait que les sensations que l'air environnant peut faire sur lui : il aurait chaud ou froid, il aurait du plaisir ou de la douleur; et ce sont là des manières d'être dans lesquelles il n'apercevrait ni l'air environnant ni aucun corps ; il n'y sentirait que lui-même.

Il faut trois choses pour faire juger à cet homme qu'il y a des corps : l'une, que ses membres soient déterminés à se mouvoir ; l'autre, que sa main, principal organe du tact, se porte sur lui et sur ce qui l'environne ; et la dernière, que parmi les sensations que sa main éprouve, il y en ait une qui représente nécessairement des corps.

Or une partie d'étendue est un continu formé par la contiguité d'autres parties étendues : un corps est un continu formé par la contiguité d'autres corps ; et en général un continu est formé par la contiguité d'autres continus. C'est ainsi que nous en jugeons, et il ne nous est pas possible d'en avoir d'autre idée, parce que nous ne pouvons faire de l'étendue qu'avec de l'étendue, et des corps qu'avec des corps.

Par conséquent, ou le toucher ne nous donnera aucune connaissance des corps, ou parmi les sensations que nous lui devons il y en aura une que nous n'apercevrons pas comme une manière d'être de nous-mêmes, mais plutôt comme la manière d'être d'un continu formé par la contiguité d'autres continus. Il faut que nous soyons forcés à juger étendue cette sensation même.

Si on suppose donc que la statue raisonne, pour passer d'elle aux corps, on suppose faux ; car certainement il n'y a point de raisonnement qui puisse lui faire franchir ce passage, et d'ailleurs elle ne peut pas commencer par raisonner.

Mais la nature a raisonné pour elle : elle l'a organisée pour être mue, pour toucher, et pour avoir, en touchant, une sensation qui lui fait juger qu'il y a, au dehors de son être sentant, des continus formés par la contiguité d'autres continus, et par conséquent de l'étendue et des corps.

Voilà ce qui est dévélopé dans la seconde partie du *Traité des Sensations.*

PRÉCIS DE LA TROISIÈME PARTIE.

Quand on dit que l'œil ne voit pas naturellement au dehors des objets colorés, le philosophe même se récrie contre une proposition qui combat ses préjugés. Cependant tout le monde reconnaît aujourd'hui que les couleurs ne sont que des modifications de notre âme : n'est-ce pas une contradiction ? penserait-on que l'âme aperçoit les couleurs hors d'elle, par cette seule raison qu'elle les éprouve en elle-même, si on raisonnait conséquemment ? Oublions pour un moment toutes nos habitudes, transportons-nous à la création du monde, et supposons que Dieu nous dise : *Je vais produire une âme à laquelle je donnerai certaines sensations qui ne seront que les modifications de sa substance*, conclurions-nous qu'elle verrait ses sensations hors d'elle ? et si Dieu ajoutait qu'elle les apercevra de la sorte, ne demanderions-nous pas comment cela pourra se faire ? Or l'œil, comme l'odorat, l'ouïe et le goût, est un organe qui se borne à modifier l'âme.

C'est le toucher qui instruit ces sens. A peine les objets prennent sous la main certaines formes, certaines grandeurs, que l'odorat, l'ouïe, la vue et le goût répandent à l'envi leurs sensations sur

eux, et les modifications de l'âme deviennent les qualités de tout ce qui existe hors d'elle.

Ces habitudes étant contractées, on a de la peine à démêler ce qui appartient à chaque sens. Cependant leur domaine est bien séparé : le toucher a seul en lui de quoi transmettre les idées de grandeurs, de figures, etc.; et la vue, privée des secours du tact, n'envoie à l'âme que des modifications simples qu'on nomme *couleurs*, comme l'odorat ne lui envoie que des modifications simples qu'on nomme *odeurs*.

Au premier moment que l'œil s'ouvre à la lumière, notre âme est modifiée : ces modifications ne sont qu'en elles, et elles ne sauraient encore être ni étendues ni figurées.

Quelque circonstance nous fait porter la main sur nos yeux, aussitôt le sentiment que nous éprouvions s'affaiblit, ou s'évanouit tout-à-fait. Nous retirons la main, ce sentiment se reproduit. Étonnés, nous répétons ces expériences, et nous jugeons ces sensations de notre âme sur l'organe que notre main touche.

Mais les rapporter à cet organe, c'est les étendre sur toute la surface extérieure que la main sent. Voilà donc déjà les modifications simples de l'âme qui produisent au bout des yeux le phénomène de quelque chose d'étendu; c'est l'état où se trouva d'abord l'aveugle de Cheselden, lorsqu'on lui eut abaissé les cataractes.

Par curiosité ou par inquiétude, nous portons la main devant nos yeux, nous l'éloignons, nous l'approchons; et la surface que nous voyons nous paraît changer. Nous attribuons ces changemens aux mouvemens de notre main, et nous commençons à juger que les couleurs sont à quelque distance de nos yeux.

Alors nous touchons un corps sur lequel notre vue se trouve fixée : je le suppose d'une seule couleur; bleu, par exemple. Dans cette supposition, le bleu, qui paraissait auparavant à une distance indéterminée, doit actuellement paraître à la même distance que la surface que la main touche, et cette couleur sétendra sur cette surface, comme elle s'est d'abord étendue sur la surface extérieure de l'œil. La main dit en quelque sorte à la vue : *le bleu est sur chaque partie que je parcours;* et la vue, à force de répéter ce jugement, s'en fait une si grande habitude, qu'elle parvient à sentir le bleu où elle l'a jugé.

En continuant à s'exercer, elle se sent animée d'une force qui lui devient naturelle, elle s'élance d'un moment à l'autre à de plus grandes distances; elle manie, elle embrasse des objets auxquels le toucher ne peut atteindre, et elle parcourt tout l'espace avec une rapidité étonnante.

Il est aisé de comprendre pourquoi l'œil a seul sur les autres sens l'avantage d'apprendre du toucher à donner de l'étendue à ses sensations.

des grandeurs, des figures, des situations et des distances.

Les lecteurs qui raisonnent se rendront, je crois, à ces dernières réflexions. Quant à ceux qui ne savent se décider que d'après leurs habitudes, on n'a rien à leur dire. Ils trouveront sans doute fort étrange les suppositions que je viens de faire.

Tels sont les principes sur lesquels porte la troisième partie du *Traité des Sensations*. Il suffit ici de les avoir établis. On renvoie à l'ouvrage même pour un plus grand développement, et pour les conséquences qu'on en tire. On y verra surtout les idées qui résultent du concours des cinq sens.

PRÉCIS DE LA QUATRIÈME PARTIE.

Tous les sens étant instruits, il n'est plus question que d'examiner les besoins auxquels il est nécessaire de satisfaire pour notre conservation. La quatrième partie montre l'influence de ces besoins, dans quel ordre ils nous engagent à étudier les objets qui ont rapport à nous, comment nous devenons capables de prévoyance et d'industrie, les circonstances qui y contribuent, et quels sont nos premiers jugemens sur la bonté et sur la beauté des choses. En un mot, on voit comment l'homme n'ayant d'abord été qu'un animal sen-

tant, devient un animal réfléchissant, capable de veiller par lui-même à sa conservation.

Ici s'achève le système des idées qui commence avec l'ouvrage. J'en vais donner le précis.

Le mot *idée* exprime une chose que personne, j'ose le dire, n'a encore bien expliquée. C'est pourquoi on dispute sur leur origine.

Une sensation n'est point encore une idée, tant qu'on ne la considère que comme un sentiment qui se borne à modifier l'âme. Si j'éprouve actuellement de la douleur, je ne dirai pas que j'ai l'idée de la douleur, je dirai que je la sens.

Mais si je me rappelle une douleur que j'ai eue, le souvenir et l'idée sont alors une même chose; et si je dis que je me fais l'idée d'une douleur dont on me parle, et que je n'ai jamais ressentie, c'est que j'en juge d'après une douleur que j'ai éprouvée, ou d'après une douleur que je souffre actuellement. Dans le premier cas, l'idée et le souvenir ne diffèrent encore point. Dans le second, l'idée est le sentiment d'une douleur actuelle, modifié par les jugemens que je porte pour me représenter la douleur d'un autre.

Les sensations actuelles de l'ouïe, du goût, de la vue et de l'odorat ne sont que des sentimens, lorsque ces sens n'ont point encore été instruits par le toucher, parce que l'âme ne peut alors les prendre que pour des modifications d'elle-même. Mais si ces sentimens n'existent que dans la mé-

moire qui les rappelle, ils deviennent des idées. On ne dit pas alors *j'ai le sentiment de ce que j'ai été*, on dit *j'en ai le souvenir* ou *l'idée*.

La sensation actuelle comme passée de solidité est seule par elle-même tout à la fois sentiment et idée. Elle est sentiment par le rapport qu'elle a à l'âme qu'elle modifie ; elle est idée par le rapport qu'elle a à quelque chose d'extérieur.

Cette sensation nous force bientôt à juger hors de nous toutes les modifications que l'âme reçoit par le toucher; c'est pourquoi chaque sensation du tact se trouve représentative des objets que la main saisit.

Le toucher, accoutumé à rapporter ses sensations au dehors, fait contracter la même habitude aux autres sens. Toutes nos sensations nous paraissent les qualités des objets qui nous environnent : elles les représentent donc, elles sont des idées.

Mais il est évident que ces idées ne nous font point connaître ce que les êtres sont en eux-mêmes; elles ne les peignent que par les rapports qu'ils ont à nous, et cela seul démontre combien sont superflus les efforts des philosophes qui prétendent pénétrer dans la nature des choses.

Nos sensations se rassemblent hors de nous, et forment autant de collections que nous distinguons d'objets sensibles. De là deux sortes d'idées : idées simples, idées complexes.

Chaque sensation, prise séparément, peut être regardée comme une idée simple ; mais une idée complexe est formée de plusieurs sensations que nous réunissons hors de nous. La blancheur de ce papier, par exemple, est une idée simple ; et la collection de plusieurs sensations, telles que solidité, forme, blancheur, etc., est une idée complexe.

Les idées complexes sont complètes ou incomplètes : les premières comprennent toutes les qualités de la chose qu'elles représentent, les dernières n'en comprennent qu'une partie. Ne connaissant pas la nature des êtres, il n'y en a point dont nous puissions nous former une idée complète, et nous devons nous borner à découvrir les qualités qu'ils ont par rapport à nous. Nous n'avons des idées complètes qu'en mathématiques, parce que ces sciences n'ont pour objet que des notions abstraites.

Si l'on demande donc ce que c'est qu'un corps, il faut répondre : *c'est cette collection de qualités que vous touchez, voyez, etc. quand l'objet est présent ; et quand l'objet est absent, c'est le souvenir des qualités que vous avez touchées, vues, etc.*

Ici les idées se divisent encore en deux espèces : j'appelle les unes sensibles, les autres intellectuelles. Les idées sensibles nous représentent les objets qui agissent actuellement sur nos sens ; les idées intellectuelles nous représentent ceux

qui ont disparu après avoir fait leur impression : ces idées ne diffèrent les unes des autres que comme le souvenir diffère de la sensation.

Plus on a de mémoire, plus par conséquent on est capable d'acquérir d'idées intellectuelles. Ces idées sont le fond de nos connaissances, comme les idées sensibles en sont l'origine.

Ce fond devient l'objet de notre réflexion; nous pouvons par intervalles nous en occuper uniquement, et ne faire aucun usage de nos sens. C'est pourquoi il paraît en nous comme s'il y avait toujours été : on dirait qu'il a précédé toute espèce de sensations, et nous ne savons plus le considérer dans son principe : de là l'erreur des idées innées.

Les idées intellectuelles, si elles nous sont familières, se retracent presque toutes les fois que nous le voulons. C'est par elles que nous sommes capables de mieux juger des objets que nous rencontrons. Continuellement elles se comparent avec les idées sensibles, et elles font découvrir des rapports qui sont de nouvelles idées intellectuelles, dont le fond de nos connaissances s'enrichit.

En considérant les rapports de ressemblance, nous mettons dans une même classe tous les individus où nous remarquons les mêmes qualités : en considérant les rapports de différence, nous multiplions les classes, nous les subordonnons les

unes aux autres, ou nous les distinguons à tous égards. De là les espèces, les genres, les idées abstraites et générales.

Mais nous n'avons point d'idée générale qui n'ait été particulière. Un premier objet que nous avons occasion de remarquer est un modèle auquel nous rapportons tout ce qui lui ressemble; et cette idée, qui n'a d'abord été que singulière, devient d'autant plus générale que notre discernement est moins formé.

Nous passons donc tout à coup des idées particulières à de très-générales, et nous ne descendons à des idées subordonnées qu'à mesure que nous laissons moins échapper les différences des choses.

Toutes ces idées ne forment qu'une chaîne : les sensibles se lient à la notion de l'étendue; en sorte que tous les corps ne nous paraissent que de l'étendue différemment modifiée; les intellectuelles se lient aux sensibles, d'où elles tirent leur origine : aussi se renouvellent-elles souvent à l'occasion de la plus légère impression qui se fait sur les sens. Le besoin qui nous les a données est le principe qui nous les rend; et si elles passent et repassent sans cesse devant l'esprit, c'est que nos besoins se répètent et se succèdent continuellement.

Tel est en général le système de nos idées. Pour le rendre aussi simple et aussi clair, il fallait avoir analisé les opérations des sens. Les philosophes

n'ont pas connu cette analise, et c'est pourquoi ils ont mal raisonné sur cette matière [1].

[1] « Lorsque nous parlons des idées (dit l'auteur de la Lo-
« gique de Port-Royal, part. 1, ch. 1), nous n'appelons point
« de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie; mais
« tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons
« dire avec vérité que nous concevons une chose, de quelque
« manière que nous la concevions. » On voit combien cela est vague. Descartes a été tout aussi confus sur cette matière. Mallebranche et Leibnitz n'ont fait que des systèmes ingénieux. Locke a mieux réussi; mais il laisse encore de l'obscurité, parce qu'il n'a pas assez démêlé toutes les opérations des sens. Enfin M. de Buffon dit que *les idées ne sont que des sensations comparées*, et il n'en donne pas d'autre explication. C'est peut-être ma faute; mais je n'entends pas ce langage. Il me semble que pour comparer deux sensations, il faut déjà avoir quelque idée de l'une et de l'autre. Voilà donc des idées avant d'avoir rien comparé.

TRAITÉ
DES SENSATIONS.

DESSEIN DE CET OUVRAGE.

Nous ne saurions nous rappeler l'ignorance dans laquelle nous sommes nés : c'est un état qui ne laisse point de traces après lui. Nous ne nous souvenons d'avoir ignoré que ce que nous nous souvenons d'avoir appris ; et pour remarquer ce que nous apprenons, il faut déjà savoir quelque chose : il faut s'être senti avec quelques idées pour observer qu'on se sent avec des idées qu'on n'avait pas. Cette mémoire réfléchie, qui nous rend aujourd'hui si sensible le passage d'une connaissance à une autre, ne saurait remonter jusqu'aux premières : elle les suppose au contraire, et c'est là l'origine de ce penchant que nous avons à les croire nées avec nous. Dire que nous avons appris à voir, à entendre, à goûter, à sentir, à toucher, paraît le paradoxe le plus étrange. Il semble que la nature nous a donné l'entier usage de nos sens à l'instant même qu'elle les a formés, et que nous nous en sommes toujours servis sans étude, parce qu'aujourd'hui nous ne sommes plus obligés de les étudier.

J'étais dans ces préjugés lorsque je publiai mon *Essai sur l'origine des connaissances humaines.* Je n'avais pu en être retiré par les raisonnemens de Locke sur un aveugle-né, à qui on donnerait le sens de la vue ; et je soutins contre ce philosophe que l'œil juge naturellement des figures, des grandeurs, des situations et des distances.

Vous savez, madame, à qui je dois les lumières qui ont enfin dissipé mes préjugés : vous savez la part qu'a eue à cet ouvrage une personne qui vous était si chère, et qui était si digne de votre estime et de votre amitié [1]. C'est à sa mémoire que je le consacre, et je m'adresse à vous pour jouir tout à la fois et du plaisir de parler d'elle, et du chagrin de la regretter. Puisse ce monument perpétuer le souvenir de votre amitié mutuelle, et de l'honneur que j'aurai eu d'avoir part à l'estime de l'une et de l'autre!

Mais pourrais-je ne pas m'attendre à ce succès, quand je songe combien ce traité est à elle ? Les vues les plus fines qu'il renferme sont dues à la justesse de son esprit et à la vivacité de son imagination ; qualités qu'elle réunissait dans un point où elles paraissent presque incompatibles. Elle sentit la nécessité de considérer séparément nos

[1] C'est elle qui m'a conseillé l'épigraphe *Ut potero, explicabo*, etc.

sens, de distinguer avec précision les idées que nous devons à chacun d'eux, et d'observer avec quels progrès ils s'instruisent, et comment ils se prêtent des secours mutuels.

Pour remplir cet objet, nous imaginâmes une statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées. Nous supposâmes encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permettait l'usage d'aucun de ses sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir à notre choix, aux différentes impressions dont ils sont susceptibles.

Nous crûmes devoir commencer par l'odorat, parce que c'est de tous les sens celui qui paraît contribuer le moins aux connaissances de l'esprit humain. Les autres furent ensuite l'objet de nos recherches, et après les avoir considérés séparément et ensemble, nous vîmes la statue devenir un animal capable de veiller à sa conservation.

Le principe qui détermine le développement de ses facultés est simple; les sensations mêmes le renferment : car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux autres. Or, on se convaincra que cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté. Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc. ne sont que la sensation même qui

se transforme différemment [1]. C'est pourquoi il nous a paru inutile de supposer que l'âme tient immédiatement de la nature toutes les facultés dont elle est douée. La nature nous donne des organes pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons à fuir. Mais elle s'arrête là ; et elle laisse à l'expérience le soin de nous faire contracter des habitudes, et d'achever l'ouvrage qu'elle a commencé.

Cet objet est neuf, et il montre toute la simplicité des voies de l'auteur de la nature. Peut-on ne pas admirer qu'il n'ait fallu que rendre l'homme sensible au plaisir et à la douleur pour faire naître en lui des idées, des désirs, des habitudes et des talens de toute espèce ?

[1] Mais, dira-t-on, les bêtes ont des sensations, et cependant leur âme n'est pas capable des mêmes facultés que celle de l'homme. Cela est vrai, et la lecture de cet ouvrage en rendra la raison sensible. L'organe du tact est en elles moins parfait, et par conséquent il ne saurait être pour elles la cause occasionelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous. Je dis *la cause occasionelle,* parce que les sensations sont les modifications propres de l'âme, et que les organes n'en peuvent être que l'occasion. De là le philosophe doit conclure, conformément à ce que la foi enseigne, que l'âme des bêtes est d'un ordre essentiellement différent de celle de l'homme. Car serait-il de la sagesse de Dieu qu'un esprit capable de s'élever à des connaissances de toute espèce, de découvrir ses devoirs, de mériter et de démériter, fût assujetti à un corps qui n'occasionnerait en lui que les facultés nécessaires à la conservation de l'animal ?

Il y a sans doute bien des difficultés à surmonter pour développer tout ce système ; et j'ai souvent éprouvé combien une pareille entreprise était au-dessus de mes forces. Mademoiselle Ferrand m'a éclairé sur les principes, sur le plan et sur les moindres détails; et j'en dois être d'autant plus reconnaissant, que son projet n'était ni de m'instruire ni de faire un livre. Elle ne s'apercevait pas qu'elle devenait auteur, et elle n'avait d'autre dessein que de s'entretenir avec moi des choses auxquelles je prenais quelque intérêt. Aussi ne se prévenait-elle jamais pour ses sentimens; et si je les ai presque toujours préférés à ceux que j'avais d'abord, j'ai eu le plaisir de ne me rendre qu'à la lumière. Je l'estimais trop pour les adopter par tout autre motif, et elle-même elle en eût été offensée. Cependant il m'arrivait si souvent de reconnaître la supériorité de ses vues, que mon aveu ne pouvait éviter d'être soupçonné de trop de complaisance. Elle m'en faisait quelquefois des reproches; elle craignait, disait-elle, de gâter mon ouvrage; et examinant avec scrupule les opinions que j'abandonnais, elle eût voulut se convaincre que ses critiques n'étaient pas fondées.

Si elle avait pris elle-même la plume, cet ouvrage prouverait mieux quels étaient ses talens. Mais elle avait une délicatesse qui ne lui permettait seulement pas d'y penser. Contraint d'y applaudir, quand je considérais les motifs qui en

étaient le principe, je l'en blâmais aussi, parce que je voyais dans ses conseils ce qu'elle aurait voulu faire elle-même. Ce traité n'est donc malheureusement que le résultat des conversations que j'ai eues avec elle, et je crains bien de n'avoir pas toujours su présenter ses pensées dans leur vrai jour. Il est fâcheux qu'elle n'ait pas pu m'éclairer jusqu'au moment de l'impression; je regrette surtout qu'il y ait deux ou trois questions sur lesquelles nous n'avons pas été entièrement d'accord.

La justice que je rends à mademoiselle Ferrand, je n'oserais la lui rendre, si elle vivait encore. Uniquement jalouse de la gloire de ses amis, et regardant comme à eux tout ce qui pouvait en elle y contribuer, elle n'aurait point reconnu la part qu'elle a à cet ouvrage, elle m'aurait défendu d'en faire l'aveu, et je lui aurais obéi. Mais aujourd'hui dois-je me refuser au plaisir de lui rendre cette justice? C'est tout ce qui me reste dans la perte que j'ai faite d'un conseil sage, d'un critique éclairé, d'un ami sûr.

Vous le partagerez avec moi ce plaisir, Madame, vous qui la regretterez toute votre vie, et c'est aussi avec vous que j'aime à parler d'elle. Toutes deux également estimables, vous aviez ce discernement qui démêle tout le prix d'un objet aimable, et sans lequel on ne sait point aimer. Vous connaissiez la raison, la vérité et le courage qui vous

formaient l'une pour l'autre. Ces qualités serraient les nœuds de votre amitié, et vous trouviez toujours dans votre commerce cet enjouement qui est le caractère des âmes vertueuses et sensibles.

Ce bonheur devait donc finir; et dans ces momens qui devaient en être le terme, il fallait qu'il ne restât d'autre consolation à votre amie que de n'avoir point à vous survivre. Je l'ai vue se croire en cela fort heureuse. C'était assez pour elle de vivre dans votre mémoire. Elle aimait à s'occuper de cette idée; mais elle eût voulu en écarter l'image de votre douleur. Entretenez-vous quelquefois de moi avec madame de Vassé, me disait-elle, et que ce soit avec une sorte de plaisir. Elle savait qu'en effet la douleur n'est pas la seule marque des regrets; et qu'en pareil cas, plus on trouve de plaisir à penser à un ami, plus on sent vivement la perte qu'on a faite.

Que je suis flatté, Madame, qu'elle m'ait jugé digne de partager avec vous cette douleur et ce plaisir! Que je le suis de l'honneur que vous me faites de porter le même jugement! Pouviez-vous l'une et l'autre me donner une plus grande preuve de votre estime et de votre amitié?

PREMIÈRE PARTIE.

DES SENS QUI PAR EUX-MÊMES NE JUGENT PAS DES OBJETS EXTÉRIEURS.

CHAPITRE PREMIER.

Des premières connaissances d'un homme borné au sens de l'odorat.

La statue bornée à l'odorat ne peut connaître que des odeurs.

§ 1. Les connaissances de notre statue bornée au sens de l'odorat ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs. Elle ne peut pas plus avoir les idées d'étendue, de figure ni de rien qui soit hors d'elle, ou hors de ses sensations, que celles de couleur, de son; de saveur.

Elle n'est, par rapport à elle, que les odeurs qu'elle sent.

§ 2. Si nous lui présentons une rose, elle sera par rapport à nous une statue qui sent une rose; mais par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur.

Elle sera donc odeur de rose, d'œillet, de jasmin, de violette, suivant les objets qui agiront sur son organe. En un mot, les odeurs ne sont à cet égard que ses propres modifications ou manières d'être; et elle ne saurait se croire autre

chose, puisque ce sont les seules sensations dont elle est susceptible.

§ 3. Que les philosophes à qui il paraît si évident que tout est matériel, se mettent pour un moment à sa place, et qu'ils imaginent comment ils pourraient soupçonner qu'il existe quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons *matière*. Elle n'a aucune idée de la matière.

§ 4. On peut donc déjà se convaincre qu'il suffirait d'augmenter ou de diminuer le nombre des sens pour nous faire porter des jugemens tout différens de ceux qui nous sont aujourd'hui si naturels; et notre statue bornée à l'odorat peut nous donner une idée de la classe des êtres, dont les connaissances sont le moins étendues. On ne peut pas être plus borné dans ses connaissances.

CHAPITRE II.

Des opérations de l'entendement dans un homme borné au sens de l'odorat, et comment les différens degrés de plaisir et de peine sont le principe de ces opérations.

§ 1. A la première odeur la capacité de sentir de notre statue est toute entière à l'impression qui se fait sur son organe. Voilà ce que j'appelle attention. La statue est capable d'attention;

§ 2. Dès cet instant elle commence à jouir ou à souffrir : car si la capacité de sentir est toute entière à une odeur agréable, c'est jouissance; De jouissance et de souffrance;

et si elle est toute entière à une odeur désagréable, c'est souffrance.

Mais sans pouvoir former des désirs.

§ 3. Mais notre statue n'a encore aucune idée des différens changemens qu'elle pourra essuyer. Elle est donc bien, sans souhaiter d'être mieux ; ou mal, sans souhaiter d'être bien. La souffrance ne peut pas plus lui faire désirer un bien qu'elle ne connaît pas, que la jouissance lui faire craindre un mal qu'elle ne connaît pas davantage. Par conséquent, quelque désagréable que soit la première sensation, le fût-elle au point de blesser l'organe et d'être une douleur violente, elle ne saurait donner lieu au désir.

Si la souffrance est en nous toujours accompagnée du désir de ne pas souffrir, il ne peut pas en être de même de cette statue. La douleur n'occasionne en nous ce désir que parce que cet état nous est déjà connu. L'habitude que nous avons contractée de la regarder comme une chose sans laquelle nous avons été, et sans laquelle nous pouvons être encore, fait que nous ne pouvons plus souffrir, qu'aussitôt nous ne désirions de ne pas souffrir, et ce désir est inséparable d'un état douloureux.

Mais la statue qui au premier instant ne se sent que par la douleur même qu'elle éprouve, ignore si elle peut cesser de l'être pour devenir autre chose, ou pour n'être point du tout. Elle n'a encore aucune idée de changement, de succes-

sion, ni de durée. Elle existe donc sans pouvoir former des désirs.

§ 4. Lorsqu'elle aura remarqué qu'elle peut cesser d'être ce qu'elle est pour redevenir ce qu'elle a été, nous verrons ses désirs naître d'un état de douleur, qu'elle comparera à un état de plaisir que la mémoire lui rappellera. C'est par cet artifice que le plaisir et la douleur sont l'unique principe qui, déterminant toutes les opérations de son âme, doit l'élever par degrés à toutes les connaissances dont elle est capable; et pour démêler les progrès qu'elle pourra faire, il suffira d'observer les plaisirs qu'elle aura à désirer, les peines qu'elle aura à craindre, et l'influence des uns et des autres suivant les circonstances. Plaisir et douleur, principes de ses opérations.

§ 5. S'il ne lui restait aucun souvenir de ses modifications, à chaque fois elle croirait sentir pour la première : des années entières viendraient se perdre dans chaque moment présent. Bornant donc toujours son attention à une seule manière d'être, jamais elle n'en compterait deux ensemble, jamais elle ne jugerait de leurs rapports : elle jouirait ou souffrirait sans avoir encore ni désir ni crainte. Combien elle serait bornée si elle était sans mémoire.

§ 6. Mais l'odeur qu'elle sent ne lui échappe pas entièrement, aussitôt que le corps odoriférant cesse d'agir sur son organe. L'attention qu'elle lui a donnée la retient encore; et il en reste une impression plus ou moins forte, suivant que Naissance de la mémoire.

l'attention a été elle-même plus ou moins vive. Voilà la mémoire.

Partage de la capacité de sentir entre l'odorat et la mémoire.

§ 7. Lorsque notre statue est une nouvelle odeur, elle a donc encore présente celle qu'elle a été le moment précédent. Sa capacité de sentir se partage entre la mémoire et l'odorat; et la première de ces facultés est attentive à la sensation passée, tandis que la seconde est attentive à la sensation présente.

La mémoire n'est donc qu'une manière de sentir.

§ 8. Il y a donc en elle deux manières de sentir, qui ne diffèrent que parce que l'une se rapporte à une sensation actuelle, et l'autre à une sensation qui n'est plus, mais dont l'impression dure encore. Ignorant qu'il y a des objets qui agissent sur elle, ignorant même qu'elle a un organe, elle ne distingue ordinairement le souvenir d'une sensation d'avec une sensation actuelle, que comme sentir faiblement ce qu'elle a été, et sentir vivement ce qu'elle est.

Le sentiment peut en être plus vif que celui de la sensation.

§ 9. Je dis *ordinairement*, parce que le souvenir ne sera pas toujours un sentiment faible, ni la sensation un sentiment vif. Car toutes les fois que la mémoire lui retracera ses manières d'être avec beaucoup de force, et que l'organe au contraire ne recevra que de légères impressions, alors le sentiment d'une sensation actuelle sera bien moins vif que le souvenir d'une sensation qui n'est plus.

La statue distingue en elle une succession.

§ 10. Ainsi donc qu'une odeur est présente à l'odorat par l'impression d'un corps odoriférant

sur l'organe même, une autre odeur est présente à la mémoire, parce que l'impression d'un autre corps odoriférant subsiste dans le cerveau, où l'organe l'a transmise. En passant de la sorte par deux manières d'être, la statue sent qu'elle n'est plus ce qu'elle a été : la connaissance de ce changement lui fait rapporter la première à un moment différent de celui où elle éprouve la seconde : et c'est là ce qui lui fait mettre de la différence entre exister d'une manière et se souvenir d'avoir existé d'une autre.

§ 11. Elle est active par rapport à l'une de ses manières de sentir, et passive par rapport à l'autre. Elle est active, lorsqu'elle se souvient d'une sensation, parce qu'elle a en elle la cause qui la lui rappelle, c'est-à-dire la mémoire. Elle est passive au moment qu'elle éprouve une sensation, parce que la cause qui la produit est hors d'elle, c'est-à-dire dans les corps odoriférans qui agissent sur son organe [1].

Comment elle est active et passive.

[1] Il y a en nous un principe de nos actions, que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir : on l'appelle *force*. Nous sommes également actifs par rapport à tout ce que cette force produit en nous ou au dehors. Nous le sommes, par exemple, lorsque nous réfléchissons ou lorsque nous faisons mouvoir un corps. Par analogie nous supposons dans tous les objets qui produisent quelque changement une force que nous connaissons encore moins, et nous sommes passifs par rapport aux impressions qu'ils font sur nous. Ainsi un être est actif ou passif, suivant que la cause de l'effet produit est en lui ou hors de lui.

Elle ne peut pas faire la différence de ces deux états.

§ 12. Mais ne pouvant se douter de l'action des objets extérieurs sur elle, elle ne saurait faire la différence d'une cause qui est en elle, d'avec une cause qui est au dehors. Toutes ses modifications sont à son égard comme si elle ne les devait qu'à elle-même ; et soit qu'elle éprouve une sensation, ou qu'elle ne fasse que se la rappeler, elle n'aperçoit jamais autre chose, sinon qu'elle est ou qu'elle a été de telle manière. Elle ne saurait, par conséquent, remarquer aucune différence entre l'état où elle est active et celui où elle est toute passive.

La mémoire devient en elle une habitude.

§ 13. Cependant plus la mémoire aura occasion de s'exercer, plus elle agira avec facilité. C'est par là que la statue se fera une habitude de se rappeler sans efforts les changemens par où elle a passé, et de partager son attention entre ce qu'elle est et ce qu'elle a été. Car une habitude n'est que la facilité de répéter ce qu'on a fait, et cette facilité s'acquiert par la réitération des actes [1].

Elle compare.

§ 14. Si après avoir senti à plusieurs reprises une rose et un œillet, elle sent encore une fois une rose, l'attention passive, qui se fait par l'odorat, sera toute à l'odeur présente de rose, et l'attention active, qui se fait par la mémoire, sera partagée entre le souvenir qui reste des odeurs

[1] Je ne parle ici, et dans tout cet ouvrage, que des habitudes qui s'acquièrent naturellement; tout est soumis à d'autres lois dans l'ordre surnaturel.

de rose et d'œillet. Or, les manières d'être ne pêuvent se partager la capacité de sentir, qu'elles ne se comparent : car comparer n'est autre chose que donner en même temps son attention à deux idées.

§ 15. Dès qu'il y a comparaison, il y a jugement. Notre statue ne peut être en même temps attentive à l'odeur de rose et à celle d'œillet, sans apercevoir que l'une n'est pas l'autre ; et elle ne peut l'être à l'odeur d'une rose qu'elle sent, et à celle d'une rose qu'elle a sentie, sans apercevoir qu'elles sont une même modification. Un jugement n'est donc que la perception d'un rapport entre deux idées que l'on compare. Juge.

§ 16. A mesure que les comparaisons et les jugemens se répètent, notre statue les fait avec plus de facilité. Elle contracte donc l'habitude de comparer et de juger. Il suffira par conséquent de lui faire sentir d'autres odeurs, pour lui faire faire de nouvelles comparaisons, porter de nouveaux jugemens et contracter de nouvelles habitudes. Ces opérati tournent en l bitude.

§ 17. Elle n'est point surprise à la première sensation qu'elle éprouve : car elle n'est encore accoutumée à aucune sorte de jugement. Elle devi capable d'étc nement.

Elle ne l'est pas non plus, lorsque sentant successivement plusieurs odeurs, elle ne les aperçoit chacune qu'un instant. Alors elle ne tient à aucun des jugemens qu'elle porte ; et plus elle change,

plus elle doit se sentir naturellement portée à changer.

Elle ne le sera pas davantage, si par des nuances insensibles nous la conduisons de l'habitude de se croire une odeur, à juger qu'elle en est une autre : car elle change sans pouvoir le remarquer.

Mais elle ne pourra manquer de l'être, si elle passe tout à coup d'un état auquel elle était accoutumée, à un état tout différent, dont elle n'avait point encore d'idée.

Cet étonnement donne plus d'activité aux opérations de l'âme.

§ 18. Cet étonnement lui fait mieux sentir la différence de ses manières d'être. Plus le passage des unes aux autres est brusque, plus son étonnement est grand, et plus aussi elle est frappée du contraste des plaisirs et des peines qui les accompagnent. Son attention, déterminée par des peines qui se font mieux sentir, s'applique avec plus de vivacité à toutes les sensations qui se succèdent. Elle les compare donc avec plus de soin : elle juge donc mieux de leurs rapports. L'étonnement augmente, par conséquent, l'activité des opérations de son âme. Mais puisqu'il ne l'augmente qu'en faisant remarquer une opposition plus sensible entre les sentimens agréables et les sentimens désagréables, c'est toujours le plaisir et la douleur qui sont le premier mobile de ses facultés.

Idées qui se conservent dans la mémoire.

§ 19. Si les odeurs attirent chacune également son attention, elles se conserveront dans

sa mémoire, suivant l'ordre où elles se seront succédées, et elles s'y lieront par ce moyen.

Si la succession en renferme un grand nombre, l'impression des dernières comme la plus nouvelle, sera la plus forte; celles des premières s'affaiblira par des degrés insensibles, s'éteindra tout-à-fait, et elles seront comme non avenues.

Mais s'il y en a qui n'ont eu que peu de part à l'attention, elles ne laisseront aucune impression après elle, et elles seront aussitôt oubliées qu'aperçues.

Enfin celles qui l'auront frappée davantage se retraceront avec plus de vivacité, et l'occuperont si fort qu'elles seront capables de lui faire oublier les autres.

§ 20. La mémoire est donc une suite d'idées qui forment une espèce de chaîne. C'est cette liaison qui fournit les moyens de passer d'une idée à une autre, et de rappeler les plus éloignées. On ne se souvient, par conséquent, d'une idée qu'on a eue, il y a quelque temps, que parce qu'on se retrace avec plus ou moins de rapidité les idées intermédiaires. Liaison de ces idées.

§ 21. A la seconde sensation la mémoire de notre statue n'a pas de choix à faire : elle ne peut rappeler que la première. Elle agira seulement avec plus de force, suivant qu'elle y sera déterminée par la vivacité du plaisir et de la peine. Le plaisir conduit la mémoire.

Mais lorsqu'il y a eu une suite de modifications,

la statue conservant le souvenir d'un grand nombre, sera portée à se retracer préférablement celles qui peuvent davantage contribuer à son bonheur : elle passera rapidement sur les autres, ou ne s'y arrêtera que malgré elle.

Pour mettre cette vérité dans tout son jour, il faut connaître les différens degrés de plaisir et de peine dont on peut être susceptible, et les comparaisons qu'on en peut faire.

Deux espèces de plaisirs et de peines.

§ 22. Les plaisirs et les peines sont de deux espèces. Les uns appartiennent plus particulièrement au corps ; ils sont sensibles : les autres sont dans la mémoire et dans toutes les facultés de l'âme ; ils sont intellectuels ou spirituels. Mais c'est une différence que la statue est incapable de remarquer.

Cette ignorance la garantira d'une erreur que nous avons de la peine à éviter : car ces sentimens ne diffèrent pas autant que nous nous l'imaginons. Dans le vrai ils sont tous intellectuels ou spirituels, parce qu'il n'y a proprement que l'âme qui sente. Si l'on veut, ils sont aussi tous en un sens sensibles ou corporels, parce que le corps en est la seule cause occasionelle. Ce n'est que suivant leur rapport aux facultés du corps ou à celles de l'âme, que nous les distinguons en deux espèces.

Différens degrés dans l'un et dans l'autre.

§ 23. Le plaisir peut diminuer ou augmenter par degrés ; en diminuant il tend à s'éteindre, et il s'évanouit avec la sensation ; en augmentant,

au contraire, il peut conduire jusqu'à la douleur, parce que l'impression devient trop forte pour l'organe. Ainsi il y a deux termes dans le plaisir. Le plus faible est où la sensation commence avec le moins de force; c'est le premier pas du néant au sentiment : le plus fort est où la sensation ne peut augmenter, sans cesser d'être agréable; c'est l'état le plus voisin de la douleur.

L'impression d'un plaisir faible paraît se concentrer dans l'organe qui le transmet à l'âme. Mais s'il est à un certain degré de vivacité, il est accompagné d'une émotion qui se répand dans tout le corps. Cette émotion est un fait que notre expérience ne permet pas de révoquer en doute.

La douleur peut également augmenter ou diminuer : en augmentant, elle tend à la destruction totale de l'animal; mais en diminuant, elle ne tend pas comme le plaisir à la privation de tout sentiment ; le moment qui la termine est au contraire toujours agréable.

Il n'y a d'état indifférent que par comparaison.

§ 24. Parmi ces différens degrés, il n'est pas possible de trouver un état indifférent : à la première sensation, quelque faible qu'elle soit, la statue est nécessairement bien ou mal. Mais lorsqu'elle aura ressenti successivement les plus vives douleurs et les plus grands plaisirs, elle jugera indifférentes ou cessera de regarder comme agréables ou désagréables, les sensations plus faibles qu'elle aura comparées avec les plus fortes.

Nous pouvons donc supposer qu'il y a pour elle des manières d'être agréables et désagréables dans différens degrés, et des manières d'être qu'elle regarde comme indifférentes.

Origine du besoin.

§ 25. Toutes les fois qu'elle est mal ou moins bien, elle se rappelle ses sensations passées ; elle les compare avec ce qu'elle est, et elle sent qu'il lui est important de redevenir ce qu'elle a été. De là naît le besoin ou la connaissance qu'elle a d'un bien, dont elle juge que la jouissance lui est nécessaire.

Elle ne se connaît donc des besoins que parce qu'elle compare la peine qu'elle souffre avec les plaisirs dont elle a joui. Enlevez-lui le souvenir de ces plaisirs, elle sera mal, sans soupçonner qu'elle ait aucun besoin : car pour sentir le besoin d'une chose il faut en avoir quelque connaissance. Or, dans la supposition que nous venons de faire, elle ne connaît d'autre état que celui où elle se trouve. Mais lorsqu'elle s'en rappelle un plus heureux, sa situation présente lui en fait aussitôt sentir le besoin. C'est ainsi que le plaisir et la douleur détermineront toujours l'action de ses facultés.

Comment il détermine les opérations de l'âme.

§ 26. Son besoin peut être occasioné par une véritable douleur, par une sensation désagréable, par une sensation moins agréable que quelques-unes de celles qui ont précédé ; enfin par un état languissant, où elle est réduite à une de ses ma-

nières d'être, qu'elle s'est accoutumée à trouver indifférentes.

Si son besoin est causé par une odeur qui lui fasse une douleur vive, il entraîne à lui presque toute la capacité de sentir, et il ne laisse de force à la mémoire que pour rappeler à la statue qu'elle n'a pas toujours été aussi mal. Alors elle est incapable de comparer les différentes manières d'être par où elle a passé, elle est incapable de juger quelle est la plus agréable. Tout ce qui l'intéresse, c'est de sortir de cet état pour jouir d'un autre, quel qu'il soit ; et si elle connaissait un moyen qui pût la dérober à sa souffrance, elle appliquerait toutes ses facultés à le mettre en usage. C'est ainsi que dans les grandes maladies nous cessons de désirer les plaisirs que nous recherchions avec ardeur, et nous ne songeons plus qu'à recouvrer la santé.

Si c'est une sensation moins agréable qui produise le besoin, il faut distinguer deux cas : ou les plaisirs auxquels la statue la compare ont été vifs et accompagnés des plus grandes émotions, ou ils ont été moins vifs et ne l'ont presque pas émue.

Dans le premier cas, le bonheur passé se réveille avec d'autant plus de force, qu'il diffère davantage de la sensation actuelle. L'émotion qui l'accompagne se reproduit en partie ; et, déterminant vers lui presque toute la capacité de sentir, elle ne

permet pas de remarquer les sentimens agréables qui l'ont suivi ou précédé. La statue n'étant donc point distraite, compare mieux ce bonheur avec l'état où elle est ; elle juge mieux combien il en est différent ; et s'appliquant à se le peindre de la manière la plus vive, sa privation cause un besoin plus grand, et sa possession devient un bien plus nécessaire.

Dans le second cas, au contraire, il se retrace avec moins de vivacité : d'autres plaisirs partagent l'attention : l'avantage qu'il offre est moins senti ; il ne reproduit point ou que peu d'émotion. La statue n'est donc pas autant intéressée à son retour, et elle n'y applique pas autant ses facultés.

Enfin, si le besoin a pour cause une de ces sensations qu'elle s'est accoutumée à juger indifférentes, elle vit d'abord sans ressentir ni peine ni plaisir. Mais cet état, comparé aux situations heureuses où elle s'est trouvée, lui devient bientôt désagréable, et la peine qu'elle souffre est ce que nous appelons *ennui*. Cependant l'ennui dure, il augmente, il est insupportable, et il détermine avec force toutes les facultés vers le bonheur dont elle sent la perte.

Cet ennui peut être aussi accablant que la douleur : auquel cas elle n'a d'autre intérêt que de s'y soustraire, et elle se porte sans choix à toutes les manières d'être qui sont propres à le dissiper. Mais si nous diminuons le poids de l'ennui, son

état sera moins malheureux, il lui importera moins d'en sortir, elle pourra porter son attention à tous les sentimens agréables dont elle conserve quelque souvenir ; et c'est le plaisir dont elle se retracera l'idée la plus vive, qui entraînera à lui toutes les facultés.

§ 27. Il y a donc deux principes qui déterminent le degré d'action de ses facultés : d'un côté, c'est la vivacité d'un bien qu'elle n'a plus ; de l'autre, c'est le peu de plaisir de la sensation actuelle, ou la peine qui l'accompagne. Activité qu'il donne à la mémoire.

Lorsque ces deux principes se réunissent, elle fait plus d'efforts pour se rappeler ce qu'elle a cessé d'être, et elle en sent moins ce qu'elle est. Car sa capacité de sentir ayant nécessairement des bornes, la mémoire n'en peut attirer une partie, qu'il n'en reste moins à l'odorat. Si même l'action de cette faculté est assez forte pour s'emparer de toute la capacité de sentir, la statue ne remarquera plus l'impression qui se fait sur son organe, et elle se représentera si vivement ce qu'elle a été, qu'il lui semblera qu'elle l'est encore [1].

§ 28. Mais si son état présent est le plus heu- Cette activité cesse avec le besoin.

[1] Notre expérience en est la preuve ; car il n'y a peut-être personne qui ne se soit quelquefois rappelé des plaisirs dont il a joui avec la même vivacité que s'il en jouissait encore, ou du moins avec assez de vivacité pour ne donner aucune attention à l'état quelquefois affligeant où il se trouve.

reux qu'il connaisse, alors le plaisir l'intéresse à en jouir par préférence. Il n'y a plus de cause qui puisse déterminer la mémoire à agir avec assez de vivacité pour usurper sur l'odorat jusqu'à éteindre le sentiment. Le plaisir au contraire fixe au moins la plus grande partie de l'attention ou de la capacité de sentir à la sensation actuelle; et si la statue se rappelle encore ce qu'elle a été, c'est que la comparaison qu'elle en fait avec ce qu'elle est, lui fait mieux goûter son bonheur.

Différence de la mémoire et de l'imagination.

§ 29. Voilà donc deux effets de la mémoire : l'un est une sensation qui se retrace aussi vivement que si elle se faisait sur l'organe même; l'autre est une sensation dont il ne reste qu'un souvenir léger.

Ainsi il y a dans l'action de cette faculté deux degrés que nous pouvons fixer : le plus faible est celui où elle fait à peine jouir du passé ; le plus vif est celui où elle en fait jouir comme s'il était présent.

Or , elle conserve le nom de *mémoire* lorsqu'elle ne rappelle les choses que comme passées; et elle prend le nom d'*imagination* lorsqu'elle les retrace avec tant de force qu'elles paraissent présentes. L'imagination a donc lieu dans notre statue, aussi-bien que la mémoire; et ces deux facultés ne diffèrent que du plus au moins. La mémoire est le commencement d'une imagination qui n'a encore que peu de force; l'imagination

est la mémoire même, parvenue à toute la vivacité dont elle est susceptible.

Comme nous avons distingué deux attentions, qui se font dans la statue, l'une par l'odorat, l'autre par la mémoire, nous en pouvons actuellement remarquer une troisième, qu'elle donne par l'imagination, et dont le caractère est d'arrêter les impressions des sens pour y substituer un sentiment indépendant de l'action des objets extérieurs [1].

§ 30. Cependant, lorsque la statue imagine une sensation qu'elle n'a plus, et qu'elle se la représente aussi vivement que si elle l'avait encore, elle ne sait pas qu'il y a en elle une cause qui produit le même effet qu'un corps odoriférant qui agirait sur son organe. Elle ne peut donc pas mettre, comme nous, de la différence entre imaginer et avoir une sensation. Cette différence échappe à la statue.

[1] Mille faits prouvent le pouvoir de l'imagination sur les sens. Un homme fort occupé d'une pensée ne voit point les objets qui sont sous ses yeux, il n'entend pas le bruit qui frappe ses oreilles. Tout le monde sait ce qu'on raconte d'Archimède. Que l'imagination s'applique avec encore plus de force à un objet, on sera piqué, brûlé, sans en ressentir de la douleur, et l'âme paraîtra se dérober à toutes les impressions des sens. Pour comprendre la possibilité de ces phénomènes, il suffit de considérer que notre capacité de sentir étant bornée, nous serons absolument insensibles aux impressions des sens toutes les fois que notre imagination l'appliquera toute entière à un objet.

Son imagination plus active que la nôtre.

§. 31. Mais on a lieu de présumer que son imagination aura plus d'activité que la nôtre. Sa capacité de sentir est toute entière à une seule espèce de sensation, toute la force de ses facultés s'applique uniquement à des odeurs, rien ne la peut distraire. Pour nous, nous sommes partagés entre une multitude de sensations et d'idées, dont nous sommes sans cesse assaillis ; et ne conservant à notre imagination qu'une partie de nos forces, nous imaginons faiblement. D'ailleurs nos sens, toujours en garde contre notre imagination, nous avertissent sans cesse des objets que nous voulons imaginer : au contraire, tout laisse un libre cours à l'imagination de notre statue. Elle se retrace donc sans défiance une odeur dont elle a joui, et elle en jouit en effet, comme si son organe en était affecté. Enfin la facilité d'écarter de nous les objets qui nous offensent, et de rechercher ceux dont la jouissance nous est chère, contribue encore à rendre notre imagination paresseuse. Mais puisque notre statue ne peut se soustraire à un sentiment désagréable qu'en imaginant vivement une manière d'être qui lui plaît, son imagination en est plus exercée, et elle doit produire des effets pour lesquels la nôtre est impuissante [1].

[1] Quelque surprenans que soient les effets de l'imagination, il suffit, pour n'en point douter, de réfléchir sur ce qui nous arrive en songe. Alors nous voyons, nous enten-

§ 32. Cependant il y a une circonstance où son action est absolument suspendue, et même encore celle de la mémoire. C'est lorsqu'une sensation est assez vive pour remplir entièrement la capacité de sentir. Alors la statue est toute passive. Le plaisir est pour elle une espèce d'ivresse, où elle en jouit à peine; et la douleur un accablement, où elle ne souffre presque pas. Cas unique où elle peut être sans action.

§ 33. Mais que la sensation perde quelques degrés de vivacité, aussitôt les facultés de l'âme rentrent en action, et le besoin redevient la cause qui les détermine. Comment elle rentre en action.

§ 34. Les modifications qui doivent plaire davantage à la statue ne sont pas toujours les dernières qu'elle a reçues. Elles peuvent se trouver au commencement ou au milieu de la chaîne de ses connaissances comme à la fin. L'imagination est donc souvent obligée de passer rapidement par-dessus les idées intermédiaires. Elle rapproche les plus éloignées, change l'ordre qu'elles avaient dans la mémoire, et en forme une chaîne toute nouvelle. Elle donne un nouvel ordre aux idées.

La liaison des idées ne suit donc pas le même ordre dans ses facultés. Plus celui qu'elle tient de

dons, nous touchons des corps qui n'agissent point sur nos sens; et il y a tout lieu de croire que l'imagination n'a tant de force, que parce que nous ne sommes point distraits par la multitude des idées et des sensations qui nous occupent dans la veille.

l'imagination deviendra familier, moins elle conservera celui que la mémoire lui a donné. Par là les idées se lient de mille manières différentes ; et souvent la statue se souviendra moins de l'ordre dans lequel elle a éprouvé ses sensations que de celui dans lequel elle les a imaginées.

Les idées ne se lient différemment que parce qu'il s'en fait de nouvelles comparaisons.

§ 35. Mais toutes ses chaînes ne se forment que par des comparaisons qui ont été faites de chaque anneau avec celui qui le précède et avec celui qui le suit, et par les jugemens qui ont été portés de leurs rapports. Ce lien devient plus fort à proportion que l'exercice des facultés fortifie les habitudes de se souvenir et d'imaginer ; et c'est de là qu'on tire l'avantage surprenant de reconnaître les sensations qu'on a déjà eues.

C'est à cette liaison que la statue reconnaît les manières d'être qu'elle a eues.

§ 36. En effet, si nous faisons sentir à notre statue une odeur qui lui est familière, voilà une manière d'être qu'elle a comparée, dont elle a jugé, et qu'elle a liée à quelques-unes des parties de la chaîne que sa mémoire est dans l'habitude de parcourir. C'est pourquoi elle juge que l'état où elle se trouve est le même que celui où elle s'est déjà trouvée. Mais une odeur qu'elle n'a point encore sentie n'est pas dans le même cas ; elle doit donc lui paraître toute nouvelle.

Elle ne saurait se rendre raison de ce phénomène.

§ 37. Il est inutile de remarquer que lorsqu'elle reconnaît une manière d'être, c'est sans être capable de s'en rendre raison. La cause d'un pareil phénomène est si difficile à démêler, qu'elle

échappe à tous les hommes qui ne savent pas observer et analiser ce qui se passe en eux-mêmes.

Comment les idées se conservent et se renouvellent dans la mémoire.

§ 38. Mais lorsque la statue est long-temps sans penser à une manière d'être, que devient pendant tout cet intervalle l'idée qu'elle en a acquise? D'où sort cette idée, lorsque ensuite elle se retrace à la mémoire? S'est-elle conservée dans l'âme ou dans le corps? Ni dans l'un ni dans l'autre.

Ce n'est pas dans l'âme, puisqu'il suffit d'un dérangement dans le cerveau pour ôter le pouvoir de la rappeler.

Ce n'est pas dans le corps. Il n'y a que la cause physique qui pourrait s'y conserver; et pour cela, il faudrait supposer que le cerveau restât absolument dans l'état où il a été mis par la sensation que la statue se rappelle. Mais comment accorder cette supposition avec le mouvement continuel des esprits? Comment l'accorder, surtout quand on considère la multitude d'idées dont la mémoire s'enrichit? On peut expliquer ce phénomène d'une manière bien plus simple.

J'ai une sensation lorsqu'il se fait dans un de mes organes un mouvement qui se transmet jusqu'au cerveau. Si le même mouvement commence au cerveau et s'étend jusqu'à l'organe, je crois avoir une sensation que je n'ai pas : c'est une illusion : mais si ce mouvement commence et se termine au cerveau, je me souviens de la sensation que j'ai eue.

Quand une idée se retrace à la statue, ce n'est donc pas qu'elle se soit conservée dans le corps ou dans l'âme : c'est que le mouvement, qui en est la cause physique et occasionelle, se reproduit dans le cerveau [1]. Mais ce n'est pas ici le lieu de hasarder des conjectures sur le mécanisme de la mémoire. Nous conservons le souvenir de nos sensations, nous nous les rappelons, après avoir été long-temps sans y penser : il suffit pour cela qu'elles aient fait sur nous une vive impression, ou que nous les ayons éprouvées à plusieurs reprises. Ces faits m'autorisent à supposer que notre statue, étant organisée comme nous, est comme nous capable de mémoire.

Énumération des habitudes contractées par la statue.

§ 39. Concluons qu'elle a contracté plusieurs habitudes : une habitude de donner son attention, une autre de se ressouvenir, une troisième de comparer, une quatrième de juger, une cinquième d'imaginer, et une dernière de reconnaître.

Comment ses habitudes s'entretiendront.

§ 40. Les mêmes causes qui ont produit les habitudes sont seules capables de les entretenir. Je veux dire que les habitudes se perdront, si elles ne sont pas renouvelées par des actes réitérés de temps à autre. Alors notre statue ne se rappellera ni les comparaisons qu'elle a faites d'une manière d'être, ni les jugemens qu'elle a en portés, et

[1] Voyez la Logique, part. 1, chap. 9.

elle l'éprouvera pour la troisième ou quatrième fois, sans être capable de la reconnaître.

Se fortifieront.

§ 41. Mais nous pouvons nous-mêmes contribuer à entretenir l'exercice de sa mémoire et de toutes ses facultés. Il suffit de l'intéresser par les différens degrés de plaisir ou de peine à conserver ses manières d'être, ou à s'y soustraire. L'art avec lequel nous disposerons de ses sensations pourra donc donner occasion de fortifier et d'étendre de plus en plus ses habitudes. Il y a même lieu de conjecturer qu'elle démêlera dans une succession d'odeurs, des différences qui nous échappent. Obligée d'appliquer toutes ses facultés à une seule espèce de sensation, pourrait-elle ne pas apporter à cette étude plus de discernement que nous ?

Quelles sont les bornes de son discernement.

§ 42. Cependant les rapports que ses jugemens peuvent découvrir sont en fort petit nombre. Elle connaît seulement qu'une manière d'être est la même que celle qu'elle a déjà eue, ou qu'elle en est différente ; que l'une est agréable, l'autre désagréable, qu'elles le sont plus ou moins.

Mais démêlera-t-elle plusieurs odeurs qui se font sentir ensemble ? C'est un discernement que nous n'acquérons nous-mêmes que par un grand exercice : encore est-il renfermé dans des bornes bien étroites : car il n'est personne qui puisse reconnaître à l'odorat tout ce qui compose un

sachet. Or tout mélange d'odeurs me paraît devoir être un sachet pour notre statue.

C'est la connaissance des corps odoriférans, comme nous le verrons ailleurs, qui nous a appris à reconnaître deux odeurs dans une troisième. Après avoir senti tour à tour une rose et une jonquille, nous les avons senties ensemble, et par là nous avons appris que la sensation que ces fleurs réunies font sur nous est composée de deux autres. Qu'on multiplie les odeurs, nous ne distinguerons que celles qui dominent, et même nous n'en ferons pas le discernement, si le mélange est fait avec assez d'art pour qu'aucune ne prévale. En pareil cas elles paraissent se confondre à peu près, comme des couleurs broyées ensemble; elles se réunissent et se mêlent si bien, qu'aucune d'elles ne reste ce qu'elle était; et de plusieurs, il n'en résulte qu'une seule.

Si notre statue sent deux odeurs au premier moment de son existence, elle ne jugera donc pas qu'elle est tout à la fois de deux manières. Mais supposons qu'ayant appris à les connaître séparément, elle les sente ensemble, les reconnaîtra-t-elle? Cela ne me paraît pas vraisemblable; car ignorant qu'elles lui viennent de deux corps différens, rien ne peut lui faire soupçonner que la sensation qu'elle éprouve est formée de deux autres. En effet, si aucune ne domine, elles se confondraient même à notre égard; et s'il en est une

qui soit plus faible, elle ne fera qu'altérer la plus forte, et elles paraîtront ensemble comme une simple manière d'être. Pour nous en convaincre, nous n'aurions qu'à sentir des odeurs que nous ne nous serions pas fait une habitude de rapporter à des corps différens : je suis persuadé que nous n'oserions assurer si elles ne sont qu'une, ou si elles sont plusieurs. Voilà précisément le cas de notre statue.

Elle n'acquiert donc du discernement que par l'attention qu'elle donne en même temps à une manière d'être qu'elle éprouve, et à une autre qu'elle a éprouvée. Ainsi ses jugemens ne s'exercent point sur deux odeurs senties à la fois ; ils n'ont pour objet que des sensations qui se succèdent.

CHAPITRE III.

Des désirs, des passions, de l'amour, de la haine, de l'espérance, de la crainte et de la volonté dans un homme borné au sens de l'odorat.

§ 1. Nous venons de faire voir en quoi consistent les différentes sortes de besoins, et comment ils sont la cause des degrés de vivacité avec lesquels les facultés de l'âme s'appliquent à un bien dont la jouissance devient nécessaire. Or le désir n'est que l'action même de ces facultés, lorsqu'elles

Le désir n'est que l'action des facultés.

se dirigent sur la chose dont nous sentons le besoin [1].

Ce qui en fait la faiblesse ou la force.

§ 2. Tout désir suppose donc que la statue a l'idée de quelque chose de mieux que ce qu'elle est dans le moment, et qu'elle juge de la différence de deux états qui se succèdent. S'ils diffèrent peu, elle souffre moins par la privation de la manière d'être qu'elle désire; et j'appelle *malaise* ou *léger mécontement* le sentiment qu'elle éprouve : alors l'action de ses facultés, ses désirs sont plus faibles. Elle souffre au contraire davantage, si la différence est considérable; et j'appelle *inquiétude* ou même *tourment* l'impression qu'elle ressent : alors l'action de ses facultés, ses désirs sont plus vifs. La mesure du désir est donc la différence aperçue entre ces deux états; et il suffit de se rappeler comment l'action des facultés peut acquérir ou perdre de la vivacité, pour connaître tous les degrés dont les désirs sont susceptibles.

Une passion est un désir dominant.

§ 3. Ils n'ont, par exemple, jamais plus de violence que lorsque les facultés de la statue se portent à un bien dont la privation produit une inquiétude d'autant plus grande, qu'il diffère davantage de la situation présente. En pareil cas rien ne la peut distraire de cet objet : elle se le rappelle, elle l'imagine; toutes ses facultés s'en occupent uniquement. Plus par conséquent elle

[1] Logique. Leçons préliminaires du cours d'étude.

le désire, plus elle s'accoutume à le désirer. En un mot, elle a pour lui ce qu'on nomme *passion;* c'est-à-dire, un désir qui ne permet pas d'en avoir d'autres, ou qui du moins est le plus dominant.

Comment une passion succède à une autre.

§ 4. Cette passion subsiste, tant que le bien qui en est l'objet continue de paraître le plus agréable, et que sa privation est accompagnée des mêmes inquiétudes. Mais elle est remplacée par une autre, si la statue a occasion de s'accoutumer à un nouveau bien, auquel elle doit donner la préférence.

Ce que c'est que l'amour et la haine.

§ 5. Dès qu'il y a en elle jouissance, souffrance, besoin, désir, passion, il y a aussi amour et haine. Car elle aime une odeur agréable dont elle jouit ou qu'elle désire. Elle hait une odeur désagréable qui la fait souffrir : enfin elle aime moins une odeur moins agréable qu'elle voudrait changer contre une autre. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer qu'aimer est toujours synonyme de jouir ou de désirer, et que haïr l'est également de souffrir du malaise, du mécontentement à la présence d'un objet.

L'un et l'autre susceptibles de différens degrés.

§ 6. Comme il peut y avoir plusieurs degrés dans l'inquiétude que cause la privation d'un objet aimable, et dans le mécontentement que donne la vue d'un objet odieux, il en faut également distinguer dans l'amour et dans la haine. Nous avons même des mots à cet usage : tels sont ceux de goût, penchant, inclination ; d'éloignement,

répugnance, dégoût. Quoiqu'on ne puisse pas substituer à ces mots ceux d'amour et de haine, les sentimens qu'ils expriment ne sont néanmoins qu'un commencement de ces passions : ils n'en diffèrent que parce qu'ils sont dans un degré plus faible.

La statue ne peut aimer qu'elle-même.

§ 7. Au reste, l'amour dont notre statue est capable n'est que l'amour d'elle-même, ou ce qu'on nomme l'amour-propre. Car dans le vrai elle n'aime qu'elle, puisque les choses qu'elle aime ne sont que ses propres manières d'être.

Principe de l'espérance et de la crainte.

§ 8. L'espérance et la crainte naissent du même principe que l'amour et la haine.

L'habitude où est notre statue d'éprouver des sensations agréables et désagréables lui fait juger qu'elle en peut éprouver encore. Si ce jugement se joint à l'amour d'une sensation qui plaît, il produit l'espérance ; et s'il se joint à la haine d'une sensation qui déplaît, il forme la crainte. En effet, espérer, c'est se flatter de la jouissance d'un bien ; craindre, c'est se voir menacé d'un mal. Nous pouvons remarquer que l'espérance et la crainte contribuent à augmenter les désirs. C'est du combat de ces deux sentimens que naissent les passions les plus vives.

Comment la volonté se forme.

§ 9. Le souvenir d'avoir satisfait quelques-uns de ses désirs fait d'autant plus espérer à notre statue d'en pouvoir satisfaire d'autres, que ne connaissant pas les obstacles qui s'y opposent,

elle ne voit pas pourquoi ce qu'elle désire ne serait pas en son pouvoir, comme ce qu'elle a désiré en d'autres occasions. A la vérité elle ne peut s'en assurer, mais aussi elle n'a point de preuve du contraire. Si elle se souvient surtout que le même désir qu'elle forme a d'autres fois été suivi de la jouissance, elle se flattera à proportion que son besoin sera plus grand. Ainsi deux causes contribuent à sa confiance : l'expérience d'avoir satisfait un pareil désir, et l'intérêt qu'il le soit encore [1]. Dès lors elle ne se borne plus à désirer : elle veut ; car on entend par *volonté*, un désir absolu et tel, que nous pensons qu'une chose *désirée* est en notre pouvoir.

CHAPITRE IV.

Des idées d'un homme borné au sens de l'odorat.

§ 1. Notre statue ne peut être successivement de plusieurs manières, dont les unes lui plaisent La statue a les idées de contentement et de mécontentement.

[1] Il en est de notre statue comme de tous les hommes. Nous nous conduisons d'après l'expérience, et nous nous faisons différentes règles de probabilité, suivant l'intérêt qui nous domine. S'il est grand, le plus léger degré de probabilité nous suffit ordinairement ; et lorsque nous sommes assez sages pour ne nous déterminer que sur une probabilité bien fondée, ce n'est souvent que parce que nous avons peu d'intérêt à agir.

et les autres lui déplaisent, sans remarquer qu'elle passe tour à tour par un état de plaisir, et par un état de peine. Avec les unes, c'est contentement, jouissance; avec les autres, c'est mécontentement, souffrance. Elle conserve donc dans sa mémoire les idées de contentement et de mécontentement, communes à plusieurs manières d'être : et elle n'a plus qu'à considérer ses sensations sous ces deux rapports, pour en faire deux classes, où elle apprendra à distinguer des nuances, à proportion qu'elle s'y exercera davantage.

Ces idées sont abstraites et générales.

§ 2. Abstraire, c'est séparer une idée d'une autre, à laquelle elle paraît naturellement unie. Or, en considérant que les idées de contentement et de mécontentement sont communes à plusieurs de ses modifications, elle contracte l'habitude de les séparer de telle modification particulière, dont elle ne l'avait pas d'abord distinguée; elle s'en fait donc des notions abstraites; et ces notions deviennent générales, parce qu'elles sont communes à plusieurs de ses manières d'être.

Une odeur n'est pour la statue qu'une idée particulière.

§ 3. Mais lorsqu'elle sentira successivement plusieurs fleurs de même espèce, elle éprouvera toujours une même manière d'être, et elle n'aura à ce sujet qu'une idée particulière. L'odeur de violette, par exemple, ne saurait être pour elle une idée abstraite commune à plusieurs fleurs, puisqu'elle ne sait pas qu'il existe des violettes. Ce n'est donc que l'idée particulière d'une

manière d'être qui lui est propre. Par conséquent toutes ses abstractions se bornent à des modifications plus ou moins agréables, et à d'autres plus ou moins désagréables.

§ 4. Lorsqu'elle n'avait que des idées particulières, elle ne pouvait désirer que telle ou telle manière d'être. Mais aussitôt qu'elle a des notions abstraites, ses désirs, son amour, sa haine, son espérance, sa crainte, sa volonté, peuvent avoir pour objet le plaisir ou la peine en général. Comment le plaisir en général devient l'objet de sa volonté.

Cependant cet amour du bien en général n'a lieu que lorsque dans le nombre d'idées que la mémoire lui retrace confusément, elle ne distingue pas encore ce qui doit lui plaire davantage; mais dès qu'elle croit l'apercevoir, alors tous ses désirs se tournent vers une manière d'être en particulier.

§ 5. Puisqu'elle distingue les états par où elle passe, elle a quelque idée de nombre : elle a celle de l'unité, toutes les fois qu'elle éprouve une sensation, ou qu'elle s'en souvient; et elle a les idées de deux et de trois, toutes les fois que sa mémoire lui rappelle deux ou trois manières d'être distinctes, car elle prend alors connaissance d'elle-même, comme étant une odeur, ou comme en ayant été deux ou trois successivement. Elle a des idées de nombre.

§ 6. Elle ne peut pas distinguer deux odeurs qu'elle sent à la fois. L'odorat par lui-même ne saurait donc lui donner que l'idée de l'unité, et Elle ne les doit qu'à sa mémoire.

elle ne peut tenir les idées des nombres que de la mémoire.

Jusqu'où elle peut les étendre.

§ 7. Mais elle n'étendra pas bien loin ses connaissances à ce sujet. Ainsi qu'un enfant, qui n'a pas appris à compter, elle ne pourra pas déterminer le nombre de ses idées, lorsque la succession en aura été un peu considérable.

Il me semble que, pour découvrir la plus grande quantité qu'elle est capable de connaître distinctement, il suffit de considérer jusqu'où nous pourrions nous-mêmes compter avec le signe *un*. Quand les collections formées par la répétition de ce mot ne pourront pas être saisies tout à la fois d'une manière distincte, nous serons en droit de conclure que les idées précises des nombres qu'elles renferment ne peuvent pas s'acquérir par la seule mémoire.

Or, en disant un et un, j'ai l'idée de deux; et en disant un, un et un, j'ai l'idée de trois. Mais si je n'avais, pour exprimer dix, quinze, vingt, que la répétition de ce signe, je n'en pourrais jamais déterminer les idées : car je ne saurais m'assurer par la mémoire, d'avoir répété *un* autant de fois, que chacun de ces nombres le demande. Il me paraît même que je ne saurais par ce moyen me faire l'idée de quatre; et que 'ai besoin de quelque artifice, pour être sûr de n'avoir répété ni trop ni trop peu le signe de l'unité. Je dirai, par exemple, un, un, et puis un,

un : mais cela seul prouve que la mémoire ne saisit pas distinctement quatre unités à la fois. Elle ne présente donc au delà de trois qu'une multitude indéfinie. Ceux qui croiront qu'elle peut seule étendre plus loin nos idées, substitueront un autre nombre à celui de trois. Il suffit, pour les raisonnemens que j'ai à faire, de convenir qu'il y en a un au delà duquel la mémoire ne laisse plus apercevoir qu'une multitude tout-à-fait vague. C'est l'art des signes qui nous a appris à porter la lumière plus loin. Mais quelque considérables que soient les nombres que nous pouvons démêler, il reste toujours une multitude qu'il n'est pas possible de déterminer, qu'on appelle par cette raison *l'infini,* et qu'on eût bien mieux nommée *l'indéfini.* Ce seul changement de nom eût prévenu des erreurs [1].

Nous pouvons donc conclure que notre statue n'embrassera distinctement que jusqu'à trois de ses manières d'être. Au delà elle en verra une multitude, qui sera pour elle ce qu'est la notion prétendue de l'infini pour nous. Elle sera même bien plus excusable de s'y méprendre : car elle est incapable des réflexions qui pourraient la tirer

[1] Principalement l'erreur de croire que nous avons une idée positive de l'infini ; d'où quantité de mauvais raisonnemens de la part des métaphysiciens, et quelquefois même de celle des géomètres.

d'erreur. Elle apercevra donc l'infini dans cette multitude, comme s'il y était en effet.

Enfin nous remarquerons que son idée de l'unité est abstraite : car elle sent toutes ses manières d'être sous ce rapport général, que chacune est distinguée de toute autre.

Elle connaît deux sortes de vérités.

§ 8. Comme elle a des idées particulières et des idées générales, elle connaît deux sortes de vérités.

Des vérités particulières.

Les odeurs de chaque espèce de fleurs ne sont pour elle que des idées particulières. Il en sera donc de même de toutes les vérités qu'elle aperçoit, lorsqu'elle distingue une odeur d'une autre.

Des vérités générales.

Mais elle a les notions abstraites de manières d'être agréables et de manières d'être désagréables. Elle connaîtra donc à ce sujet des vérités générales : elle saura qu'en général ses modifications diffèrent les unes des autres, et qu'elles lui plaisent ou déplaisent plus ou moins.

Mais ces connaissances générales supposent en elle des connaissances particulières, puisque les idées particulières ont précédé les notions abstraites.

Elle a quelque idée du possible.

§ 9. Comme elle est dans l'habitude d'être, de cesser d'être, et de redevenir la même odeur, elle jugera, lorsqu'elle ne l'est pas, qu'elle pourra l'être; et lorsqu'elle l'est, qu'elle pourra ne l'être plus. Elle aura donc occasion de considérer ses manières d'être comme pouvant exister ou ne pas exister. Mais cette notion du possible ne portera

point avec elle la connaissance des causes qui peuvent produire un effet : elle en supposera au contraire l'ignorance, et elle ne sera fondée que sur un jugement d'habitude. Lorsque la statue pense qu'elle peut, par exemple, cesser d'être odeur de rose, et redevenir odeur de violette, elle ignore qu'un être extérieur dispose uniquement de ses sensations. Pour qu'elle se trompe dans son jugement, il suffit que nous nous proposions de lui faire sentir continuellement la même odeur. Il est vrai que son imagination y peut quelquefois suppléer : mais ce n'est que dans les occasions où les désirs sont violens ; encore même n'y réussit-elle pas toujours.

Peut-être encore de l'impossible.

§ 10. Peut-être pourrait-elle, d'après ses jugemens d'habitude, se faire aussi quelque idée de l'impossible. Accoutumée à perdre une manière d'être aussitôt qu'elle en acquiert une nouvelle, il est impossible, suivant sa manière de concevoir, qu'elle en ait deux à la fois. Le seul cas où elle croirait le contraire, ce serait celui où son imagination agirait avec assez de force pour lui retracer deux sensations avec la même vivacité que si elle les éprouvait réellement. Mais cela ne peut guère arriver. Il est naturel que son imagination se conforme aux habitudes qu'elle s'est faites. Ainsi n'ayant éprouvé ses manières d'être que l'une après l'autre, elle ne les imaginera que dans cet ordre. D'ailleurs sa mémoire n'aura pas vraisem-

blablement assez de force pour lui rendre présentes deux sensations qu'elle a eues et qu'elle n'a plus.

Mais ce qui me paraît plus probable, c'est que l'habitude où elle est de juger que ce qui lui est arrivé peut lui arriver encore, renferme l'idée du possible; il est bien difficile qu'elle ait occasion de former des jugemens où nous puissions retrouver l'idée que nous avons de l'impossible. Il faudrait pour cela qu'elle s'occupât de ce qu'elle n'a point encore éprouvé; mais il est bien plus naturel qu'elle soit toute entière à ce qu'elle éprouve.

Elle a l'idée d'une durée passée.

§ 11. Du discernement qui se fait en elle des odeurs, naît une idée de succession : car elle ne peut sentir qu'elle cesse d'être ce qu'elle était, sans se représenter dans ce changement une durée de deux instans.

Comme elle n'embrasse d'une manière distincte que jusqu'à trois odeurs, elle ne démêlera aussi que trois instans dans sa durée. Au delà elle ne verra qu'une succession indéfinie.

Si l'on suppose que la mémoire peut lui rappeler distinctement jusqu'à quatre, cinq, six manières d'être, elle distinguera en conséquence quatre, cinq, six instans dans sa durée. Chacun peut faire à ce sujet les hypothèses qu'il jugera à propos, et les substituer à celles que j'ai cru devoir préférer.

D'une durée à venir.

§ 12. Le passage d'une odeur à une autre ne donne à notre statue que l'idée du passé. Pour en

avoir une de l'avenir, il faut qu'elle ait eu à plusieurs reprises la même suite de sensations, et qu'elle se soit fait une habitude de juger qu'après une modification uné autre doit suivre.

Prenons pour exemple cette suite, jonquille, rose, violette. Dès que ces odeurs sont constamment liées dans cet ordre, une d'elles ne peut affecter son organe, qu'aussitôt la mémoire ne lui rappelle les autres dans le rapport où elles sont à l'odeur sentie. Ainsi qu'à l'occasion de l'odeur de violette, les deux autres se retraceront comme ayant précédé, et qu'elle se représentera une durée passée; de même à l'occasion de l'odeur de jonquille, celles de rose et de violette se retraceront comme devant suivre, et elle se représentera une durée à venir.

§ 13. Les odeurs de jonquille, de rose et de violette, peuvent donc marquer les trois instans qu'elle aperçoit d'une manière distincte. Par la même raison, les odeurs qui ont précédé, et celles qui sont dans l'habitude de suivre, marqueront les instans qu'elle aperçoit confusément dans le passé et dans l'avenir. Ainsi, lorsqu'elle sentira une rose, sa mémoire lui rappellera distinctement l'odeur de jonquille et celle de violette; et elle lui représentera une durée indéfinie, qui a précédé l'instant où elle sentait la jonquille, et une durée indéfinie, qui doit suivre celui où elle sentira la violette.

D'une durée indéfinie.

Cette durée est pour elle une éternité.

§ 14. Apercevant cette durée comme indéfinie, elle n'y peut démêler ni commencement ni fin : elle n'y peut même soupçonner ni l'un ni l'autre. C'est donc à son égard une éternité absolue ; et elle se sent comme si elle eût toujours été et qu'elle ne dût jamais cesser d'être.

En effet ce n'est point la réflexion sur la succession de nos idées qui nous apprend que nous avons commencé et que nous finirons ; c'est l'attention que nous donnons aux êtres de notre espèce, que nous voyons naître et périr. Un homme qui ne connaîtrait que sa propre existence n'aurait aucune idée de la mort.

Il y a en elle deux successions.

§ 15. L'idée de la durée, d'abord produite par la succession des impressions qui se font sur l'organe, se conserve ou se reproduit par la succession des sensations que la mémoire rappelle. Ainsi, lors même que les corps odoriférans n'agissent plus sur notre statue, elle continue de se représenter le présent, le passé et l'avenir. Le présent, par l'état où elle se trouve ; le passé, par le souvenir de ce qu'elle a été ; l'avenir, parce qu'elle juge qu'ayant eu à plusieurs reprises les mêmes sensations, elle peut les avoir encore.

Il y a donc en elle deux successions ; celle des impressions faites sur l'organe, et celle des sensations qui se retracent à la mémoire.

L'une de ces successions mesure les momens de l'autre.

§ 16. Plusieurs impressions peuvent se succéder dans l'organe, pendant que le souvenir d'une même

sensation est présent à la mémoire; et plusieurs sensations peuvent se retracer successivement à la mémoire, pendant qu'une même impression se fait éprouver à l'organe. Dans le premier cas, la suite des impressions qui se font à l'odorat mesure la durée du souvenir d'une sensation : dans le second, la suite des sensations qui s'offrent à la mémoire mesure la durée de l'impression que l'odorat reçoit.

Si, par exemple, lorsque la statue sent une rose, elle se rappelle les odeurs de tubéreuse, de jonquille et de violette, c'est à la succession qui se passe dans sa mémoire qu'elle juge de la *durée* de sa sensation : et si, lorsqu'elle se retrace l'odeur de rose, je lui présente rapidement une suite de corps odoriférans, c'est à la succession qui se passe dans l'organe qu'elle juge de la durée du souvenir de cette sensation. Elle aperçoit donc qu'il n'est aucune de ses modifications qui ne puisse durer. La durée devient un rapport sous lequel elle les considère toutes en général, et elle s'en fait une notion abstraite.

Si dans le temps qu'elle sent une rose elle se rappelle successivement les odeurs de violette, de jasmin et de lavande, elle s'apercevra comme une odeur de rose qui dure trois instans; et si elle se retrace une suite de vingt odeurs, elle s'apercevra comme étant odeur de rose depuis un temps indéfini; elle ne jugera plus qu'elle

ait commencé de l'être, elle croira l'être de toute éternité.

L'idée de durée n'est pas absolue.

§ 17. Il n'y a donc qu'une succession d'odeurs transmises par l'organe, ou renouvelées par la mémoire, qui puisse lui donner quelque idée de durée. Elle n'aurait jamais connu qu'un instant, si le premier corps odoriférant eût agi sur elle d'une manière uniforme pendant une heure, un jour ou davantage, ou si son action eût varié par des nuances si insensibles qu'elle n'eût pu les remarquer.

Il en sera de même si, ayant acquis l'idée de durée, elle conserve une sensation sans faire usage de sa mémoire, sans se rappeler successivement quelques-unes des manières d'être par où elle a passé. Car à quoi y distinguerait-elle des instans? Et si elle n'en distingue pas, comment apercevra-t-elle la durée?

L'idée de la durée n'est donc point absolue, et lorsque nous disons que le temps coule rapidement ou lentement, cela ne signifie autre chose, sinon que les révolutions qui servent à le mesurer se font avec plus de rapidité ou avec plus de lenteur que nos idées ne se succèdent. On peut s'en convaincre par une supposition.

Supposition qui le rend sensible.

§ 18. Si nous imaginons qu'un monde composé d'autant de parties que le nôtre ne fût pas plus gros qu'une noisette, il est hors de doute que les astres s'y leveraient et s'y coucheraient des mil-

liers de fois dans une de nos heures; et qu'organisés comme nous le sommes, nous n'en pourrions pas suivre les mouvemens. Il faudrait donc que les organes des intelligences destinées à l'habiter fussent proportionnés à des révolutions aussi subites [1].

Ainsi, pendant que la terre de ce petit monde tournera sur son axe et autour de son soleil, ses habitans recevront autant d'idées que nous en avons pendant que notre terre fait de semblables révolutions. Dès lors il est évident que leurs jours et leurs années leur paraîtront aussi longs que les nôtres nous le paraissent.

En supposant un autre monde, auquel le nôtre serait aussi inférieur qu'il est supérieur à celui que je viens de feindre, il faudrait donner à ses habitans des organes dont l'action serait trop lente pour apercevoir les révolutions de nos astres. Ils seraient par rapport à notre monde, comme nous, par rapport à ce monde gros comme une noisette. Ils n'y sauraient distinguer aucune succession de mouvement.

Demandons enfin aux habitans de ces mondes quelle en est la durée : ceux du plus petit compteraient des millions de siècles, et ceux du plus

[1] Mallebranche fait une pareille supposition pour prouver que nous ne jugeons de la grandeur des corps que par les rapports qui sont entre eux et nous. *Recherches de la vérité*, *liv.* 1, *chap.* 6.

grand, ouvrant à peine les yeux, répondront qu'ils ne font que de naître.

La notion de la durée est donc toute relative : chacun n'en juge que par la succession de ses idées; et vraisemblablement il n'y a pas deux hommes qui, dans un temps donné, comptent un égal nombre d'instans. Car il y a lieu de présumer qu'il n'y en a pas deux dont la mémoire retrace toujours les idées avec la même rapidité.

Par conséquent une sensation qui se conservera uniformément pendant un an, ou mille si l'on veut, ne sera qu'un instant à l'égard de notre statue; comme une idée que nous conservons, pendant que les habitans du petit monde comptent des siècles, est un instant pour nous [1]. C'est donc une erreur de penser que tous les êtres comptent

[1] La supposition de ces mondes fait comprendre que pour les imaginer plus anciens les uns que les autres, il n'est pas nécessaire d'une éternité successive dans laquelle ils aient été créés plus tôt ou plus tard; il suffit de varier les révolutions, et d'y proportionner les organes des habitans.

Cette supposition fait encore connaître qu'un instant de la durée d'un être peut coexister, et coexiste en effet à plusieurs instans de la durée d'un autre. Nous pouvons donc imaginer des intelligences qui aperçoivent tout à la fois des idées que nous n'avons que successivement, et arriver en quelque sorte jusqu'à un esprit qui embrasse dans un instant toutes les connaissances que les créatures n'ont que dans une suite de siècles, et qui par conséquent n'essuie aucune succession. Il sera comme au centre de tous ces mondes, où l'on juge si différemment de la durée; et saisissant d'un coup d'œil

le même nombre d'instans. La présence d'une idée qui ne varie point n'étant qu'un instant à mon égard, c'est une conséquence qu'un instant de ma durée puisse coexister à plusieurs instans de la durée d'un autre.

CHAPITRE V.

Du sommeil et des songes d'un homme borné à l'odorat.

§ 1. Notre statue peut être réduite à n'être que le souvenir d'une odeur; alors le sentiment de son existence paraît lui échapper. Elle sent moins qu'elle existe qu'elle ne sent qu'elle a existé; et à proportion que sa mémoire lui retrace les idées avec moins de vivacité, ce reste de sentiment s'affaiblit encore. Semblable à une lumière qui s'éteint par degrés, il cesse tout-à-fait lorsque cette faculté tombe dans une entière inaction. *Comment l'action des facultés se ralentit.*

§ 2. Or notre expérience ne nous permet pas *État de sommeil.*

tout ce qui leur arrive, il en verra tout à la fois le passé, le présent et l'avenir.

Par ce moyen nous nous formons, autant qu'il est en notre pouvoir, l'idée d'un instant indivisible et permanent auquel les instans des créatures coexistent, et dans lequel ils se succèdent. Je dis *autant qu'il est en notre pouvoir*, car ce n'est ici qu'une idée de comparaison. Ni nous ni toute autre créature ne pourrons avoir une notion parfaite de l'éternité. Dieu seul la connaît, parce que lui seul en jouit.

de douter que l'exercice ne doive enfin fatiguer la mémoire et l'imagination de notre statue. Considérons donc ces facultés en repos, et ne les excitons par aucune sensation : cet état sera celui du sommeil.

État de songe.

§ 3. Si leur repos est tel qu'elles soient absolument sans action, on ne peut remarquer autre chose, sinon que le sommeil est le plus profond qu'il soit possible. Si au contraire elles continuent encore d'agir, ce ne sera que sur une partie des idées acquises. Plusieurs anneaux de la chaîne seront donc interceptés, et l'ordre des idées, dans le sommeil, ne pourra pas être le même que dans la ville. Le plaisir ne sera plus l'unique cause qui déterminera l'imagination. Cette faculté ne réveillera que les idées sur lesquelles elle conserve quelque pouvoir; et elle contribuera aussi souvent au malheur de notre statue qu'à son bonheur.

En quoi il diffère de la veille.

§ 4. Voilà l'état de songe : il ne diffère de celui de la veille que parce que les idées n'y conservent pas le même ordre, et que le plaisir n'est pas toujours la loi qui règle l'imagination. Tout songe suppose donc quelques idées interceptées, sur lesquelles les facultés de l'âme ne peuvent plus agir.

La statue n'en saurait faire la différence.

§ 5. Puisque notre statue ne connaît point de différence entre imaginer vivement et avoir des sensations, elle n'en saurait faire entre songer et veiller. Tout ce qu'elle éprouve étant endormie

est donc aussi réel à son égard que ce qu'elle a éprouvé avant le sommeil.

CHAPITRE VI.

Du moi, ou de la personnalité d'un homme borné à l'odorat.

De la personnalité de la statue.

§ 1. Notre statue étant capable de mémoire, elle n'est point une odeur, qu'elle ne se rappelle en avoir été une autre. Voilà sa personnalité : car si elle pouvait dire *moi*, elle le dirait dans tous les instans de sa durée; et à chaque fois son *moi* embrasserait tous les momens dont elle conserverait le souvenir.

Elle ne peut pas dire moi au premier moment de son existence.

§ 2. A la vérité, elle ne le dirait pas à la première odeur. Ce qu'on entend par ce mot ne me paraît convenir qu'à un être qui remarque que dans le moment présent il n'est plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il existe sans aucun retour sur lui-même : mais aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qui a été auparavant de telle manière, et il dit *moi.*

Cette observation confirme qu'au premier instant de son existence la statue ne peut former des désirs : car avant de pouvoir dire *je désire*, il faut avoir dit *moi* ou *je*.

Son moi est tout à la fois la

§ 3. Les odeurs dont la statue ne se souvient

conscience de ce qu'elle est, et le souvenir de ce qu'elle a été.

pas n'entrent donc point dans l'idée qu'elle a de sa personne. Aussi étrangères à son *moi* que les couleurs et les sons dont elle n'a encore aucune connaissance, elles sont à son égard comme si elle ne les avait jamais senties. Son *moi* n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle [1]. En un mot,

[1] « Celui qui aime une personne, dit Pascal (ch. 24, n. 14,) « à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? non; car la petite vérole « qui ôtera la beauté, sans tuer la personne, fera qu'il ne l'ai- « mera plus. Et si on m'aime pour mon jugement ou pour ma « mémoire, m'aime-t-on, moi ? non ; car je puis perdre ces « qualités sans cesser d'être. Où est donc le *moi*, s'il n'est ni « dans le corps ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps et « l'âme, sinon pour des qualités qui ne sont point ce qui fait « le *moi*, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la « substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques « qualités qui y fussent ? Cela ne se peut et serait injuste. On « n'aime donc jamais la personne, mais seulement les qualités; « ou, si on aime la personne, il faut dire que c'est l'assemblage « des qualités qui fait la personne. »

Ce n'est pas l'assemblage des qualités qui fait la personne ; car le même homme, jeune ou vieux, beau ou laid, sage ou fou, serait autant de personnes distinctes ; et pour quelques qualités qu'on m'aime, c'est toujours moi qu'on aime : car les qualités ne sont que moi modifié différemment. Si quelqu'un me marchant sur le pied, me disait : *Vous ai-je blessé, vous ? non ; car vous pourriez perdre le pied sans cesser d'être*. Serais-je bien convaincu de n'avoir point été blessé moi-même ? Pourquoi donc penserais-je que parce que je puis perdre la mémoire et le jugement on ne m'aime pas, lorsqu'on m'aime pour ces qualités ? Mais elles sont périssables : et qu'importe ? le *moi* est-il donc une chose nécessaire de sa nature ? Ne périt-il

c'est tout à la fois et la conscience de ce qu'elle est et le souvenir de ce qu'elle a été.

CHAPITRE VII.

Conclusion des chapitres précédens.

§ 1. Ayant prouvé que notre statue est capable de donner son attention, de se ressouvenir, de comparer, de juger, de discerner, d'imaginer; qu'elle a des notions abstraites, des idées de nombre et de durée; qu'elle connaît des vérités générales et particulières; qu'elle forme des désirs, se fait des passions, aime, hait, veut; qu'elle est capable d'espérance, de crainte et d'étonnement, et qu'enfin elle contracte des habitudes, nous devons conclure qu'avec un seul sens l'entendement a autant de facultés qu'avec les cinq réunis. Nous verrons que celles qui paraissent nous être particulières ne sont que ces mêmes facultés qui, s'appliquant à un plus grand nombre d'objets, se développent davantage. Avec un seul sens l'âme a le germe de toutes ses facultés.

§ 2. Si nous considérons que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, La sensation renferme toutes les facultés de l'âme.

pas dans les bêtes? et son immortalité dans l'homme n'est-elle pas une faveur de Dieu? Dans le sens de Pascal, Dieu seul pourrait dire *moi*.

avoir des idées abstraites, en avoir de nombre et de durée, connaître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir, ne sont que différentes manières de désirer; et qu'enfin être attentif et désirer, ne sont dans l'origine que sentir, nous conclurons que la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme.

Le plaisir et la douleur en sont le seul mobile.

§ 3. Enfin, si nous considérons qu'il n'est point de sensations absolument indifférentes, nous conclurons encore que les différens degrés de plaisir et de peine sont la loi suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé pour produire toutes nos facultés.

Ce principe peut prendre les noms de besoin, d'étonnement, et d'autres que nous lui donnerons encore, mais il est toujours le même : car nous sommes toujours mus par le plaisir ou par la douleur, dans tout ce que le besoin ou l'étonnement nous fait faire.

En effet nos premières idées ne sont que peine ou plaisir. Bientôt d'autres leur succèdent, et donnent lieu à des comparaisons, d'où naissent nos premiers besoins et nos premiers désirs. Nos recherches pour les satisfaire font acquérir d'autres idées qui produisent encore de nouveaux désirs. L'étonnement, qui contribue à nous faire sentir vivement ce qui nous arrive d'extraordi-

naire, augmente de temps en temps l'activité de nos facultés ; et il se forme une chaîne dont les anneaux sont tour à tour idées et désirs, et qu'il suffit de suivre pour découvrir le progrès de toutes les connaissances de l'homme.

§ 4. Presque tout ce que j'ai dit sur les facultés de l'âme, en traitant de l'odorat, j'aurais pu le dire en commençant par tout autre sens : il est aisé de leur en faire l'application. Il ne me reste qu'à examiner ce qui est plus particulier à chacun d'eux. On peut appliquer aux autres sens tout ce qui vient d'être dit sur l'odorat.

CHAPITRE VIII.

D'un homme borné au sens de l'ouïe.

§ 1. Bornons notre statue au sens de l'ouïe, et raisonnons comme nous avons fait quand elle n'avait que celui de l'odorat. La statue bornée au sens de l'ouïe est tout ce qu'elle entend.

Lorsque son oreille sera frappée, elle deviendra la sensation qu'elle éprouvera. Elle sera comme l'écho dont Ovide dit : *sonus est qui vivit in illâ ;* c'est le son qui vit en elle. Ainsi nous la transformerons, à notre gré, en un bruit, un son, une symphonie : car elle ne soupçonne pas qu'il existe autre chose qu'elle. L'ouïe ne lui donne l'idée d'aucun objet situé à une certaine distance. La proximité ou l'éloignement des corps sonores ne

produit à son égard qu'un son plus fort ou plus faible : elle en sent seulement plus ou moins son existence.

Deux sortes de sensations de l'ouïe.

§ 2. Les corps font sur l'oreille deux sortes de sensations [1] : l'une est le son proprement dit, l'autre est le bruit.

L'oreille est organisée pour saisir un rapport déterminé entre un son et un son ; mais elle ne peut saisir entre un bruit et un bruit qu'un rapport vague. Le bruit est à peu près au sens de

[1] On a remarqué que dans la résonnance des corps sonores, le son dominant est accompagné de deux autres, qui ont avec lui un rapport déterminé et soumis au calcul. On les appelle les harmoniques du son dominant. Ils se font entendre à la douzième et à la dix-septième, et l'on en fait la tierce et la quinte. Une oreille bien organisée est capable de saisir ces rapports, et c'est pour cela que l'on dit qu'elle apprécie les sons. On peut donc définir le son proprement dit un son appréciable.

Le bruit au contraire résulte de plusieurs sons qui n'ont point d'harmoniques communes ; c'est une multitude de sons dominans et d'harmoniques qui se confondent : on peut donc le définir un son inappréciable.

Imaginons une dizaine de violons à l'unisson. S'ils font tous résonner en même temps la même corde, ils rendent ensemble un son proprement dit, un son appréciable ; parce qu'on en peut déterminer la tierce et la quinte. Mais si nous les supposons tous discordans, ils ne feront que du bruit, parce que le son total qu'ils font entendre n'a point d'harmoniques. Le même *mi* et le même *sol*, qui sont les harmoniques de l'*ut* de l'un de ces violons, ne sont pas les harmoniques des *ut* que les autres rendent. C'est donc la confusion de plusieurs sons qui fait le bruit.

l'ouïe ce qu'est une multitude d'odeurs à celui de l'odorat.

La statue ne distingue plusieurs bruits, qu'autant qu'ils se succèdent.

§ 3. Si au premier instant plusieurs bruits se font entendre ensemble à notre statue, le plus fort enveloppera le plus faible; et ils se mêleront si bien, qu'il n'en résultera pour elle qu'une simple manière d'être où ils se confondront.

S'ils se succèdent, elle conserve le souvenir de ce qu'elle a été. Elle distingue ses différentes manières d'être, elle les compare, elle en juge, et elle en forme une suite, que sa mémoire retient dans l'ordre où elles ont été comparées, supposé que cette suite l'ait frappée à plusieurs reprises. Elle reconnaîtra donc ces bruits, lorsqu'ils se succéderont encore; mais elle ne les reconnaîtra plus lorsqu'ils se feront entendre en même temps. Il faut raisonner à ce sujet comme nous avons fait sur les odeurs.

Il en est de même des sons.

§ 4. Quant aux sons proprement dits, l'oreille étant organisée pour en sentir exactement les rapports, elle y apporte un discernement plus fin et plus étendu. Ses fibres semblent se partager les vibrations des corps sonores, et elle peut entendre distinctement plusieurs sons à la fois. Cependant il suffit de considérer qu'elle n'a pas tout ce discernement dans les hommes qui ne sont point exercés à la musique, pour être au moins convaincu que notre statue ne distinguera pas

au premier instant deux sons qu'elle entendra ensemble.

Mais les démêlera-t-elle si elle les a étudiés séparément? C'est ce qui ne me paraît pas vraisemblable : quoique son oreille soit par son mécanisme capable d'en faire la différence, les sons ont tant d'analogie entre eux, qu'il y a lieu de présumer que, n'étant pas aidée par les jugemens, qui accoutument à les rapporter à des corps différens, elle continuera encore à les confondre.

Elle acquiert les mêmes facultés qu'avec l'odorat.

§ 5. Quoi qu'il en soit, les degrés de plaisir et de peine lui feront acquérir les mêmes facultés qu'elle a acquises avec l'odorat : mais il y a sur ce point quelques remarques particulières à faire.

Les plaisirs de l'oreille consistent principalement dans la mélodie.

§ 6. Premièrement, les plaisirs de l'oreille consistent principalement dans la mélodie, c'est-à-dire dans une succession de sons harmonieux auxquels la mesure donne différens caractères. Les désirs de notre statue ne se borneront donc pas à avoir un son pour objet, et elle souhaitera de redevenir un air entier.

Cette mélodie cause une émotion qui ne suppose point d'idées acquises.

§ 7. En second lieu, ils ont un caractère bien différent de ceux de l'odorat. Plus propres à émouvoir que les odeurs, les sons donneront, par exemple, à notre statue cette tristesse ou cette joie qui ne dépendent point des idées acquises, et qui tiennent uniquement à certains changemens qui arrivent au corps [1].

[1] Il y a dans la musique les plaisirs d'imitation, lorsqu'elle

§ 8. En troisième lieu, ils commencent, ainsi que ceux de l'odorat, à la plus légère sensation. Le premier bruit, quelque faible qu'il puisse être, est donc un plaisir pour notre statue. Que le bruit augmente, le plaisir augmentera, et ne cessera que quand les vibrations offenseront le tympan. Ces plaisirs sont comme ceux de l'odorat, susceptibles de différens degrés.

§ 9. Quant à la musique, elle lui plaira davantage suivant qu'elle sera en proportion avec le peu d'exercice de son oreille. D'abord des chants simples et grossiers seront capables de la ravir. Si nous l'accoutumons ensuite peu à peu à de plus composés, l'oreille se fera une habitude de l'exercice qu'ils demandent : elle connaîtra de nouveaux plaisirs. Les plus vifs supposent une oreille exercée.

§ 10. Au reste ce progrès n'est que pour les oreilles bien organisées. Si les fibres ne sont point entre elles dans de certains rapports, l'oreille sera fausse, comme un instrument mal monté. Plus ce vice sera considérable, moins elle sera sensible à Et tous une oreille bien organisée.

imite le chant des oiseaux, le tonnerre, les tempêtes, nos soupirs, nos plaintes, nos cris de joie ; et que, par sa mesure, elle invite notre corps à prendre les attitudes et les mouvemens des différentes passions. Notre statue n'est pas faite pour ces sortes de plaisirs, parce qu'ils supposent des jugemens et des habitudes dont elle n'est point capable. Mais indépendamment de cette imitation, la musique transmet au cerveau des impressions qui passent dans tout le corps, et qui y produisent des émotions où notre statue ne peut manquer de trouver du plaisir ou de la peine.

la musique : elle pourra même ne l'être pas plus qu'au bruit.

La statue peut parvenir à distinguer un bruit et un chant qui sont entendus ensemble.

§ 11. En quatrième lieu, le plaisir d'une succession de sons étant si supérieur à celui d'un bruit continu, il y a lieu de conjecturer que, si la statue entend en même temps un bruit et un air dont l'un ne domine point sur l'autre, et qu'elle a appris à connaître séparément, elle ne les confondra pas.

Si au premier moment de son existence elle les avait entendus ensemble, elle n'en eût pas fait la différence. Car nous savons par nous-mêmes que nous ne démêlons dans les impressions des sens que ce que nous y avons pu remarquer, et que nous n'y remarquons que les idées auxquelles nous avons successivement donné notre attention. Mais si notre statue, ayant été tour à tour un chant et le bruit d'un ruisseau, s'est fait une habitude de distinguer ces deux manières d'être, et de partager entre elles son attention, elles sont, ce me semble, trop différentes pour se confondre encore toutes les fois qu'elle les éprouve ensemble, surtout si, comme je le suppose, aucune ne domine. Elle ne peut donc s'empêcher de remarquer qu'elle est tout à la fois ce bruit et ce chant, dont elle se souvient comme de deux modifications qui se sont auparavant succédées.

Le principe sur lequel je fonde ce que je présume ici recevra un nouveau jour dans la suite

de cet ouvrage, parce que j'aurai occasion de l'appliquer à des exemples encore plus sensibles. Nous verrons comment, par la manière dont nous jugeons de nos sensations, nous n'y savons distinguer que ce que les circonstances nous ont appris à y remarquer; que tout le reste est confus à notre égard, et que nous n'en conservons non plus d'idées que si nous n'en avions eu aucun sentiment. C'est une des causes qui fait qu'avec les mêmes sensations les hommes ont des connaissances si différentes. Ce germe est partout le même : mais il reste informe chez les uns; il se développe, se nourrit et s'accroît chez les autres.

Une suite de sons se lient mieux dans la mémoire qu'une suite de bruits.

§ 12. Enfin, puisque les bruits sont à l'oreille ce que les odeurs sont au nez, la liaison en sera dans la mémoire la même que celle des odeurs. Mais les sons ayant, par leur nature et par celle de l'organe, un lien beaucoup plus fort, la mémoire en conservera plus facilement la succession.

CHAPITRE IX.

De l'odorat et de l'ouïe réunis.

Ces deux sens réunis ne donnent l'idée d'aucune chose extérieure.

§ 1. Dès que ces sens pris séparément ne donnent pas à notre statue l'idée de quelque chose d'extérieur, ils ne la lui donneront pas davantage

après leur réunion. Elle ne soupçonnera pas qu'elle ait deux organes différens.

D'abord la statue ne distingue pas les sons des odeurs qui viennent à elle en même temps.

§ 2. Si, même au premier moment de son existence, elle entend des sons et sent des odeurs, elle ne saura pas encore distinguer en elle deux manières d'être. Les sons et les odeurs se confondront, comme s'ils n'étaient qu'une modification simple; car nous venons d'observer qu'elle ne distingue dans ses sensations que les idées qu'elle a eu occasion de remarquer chacune en particulier.

Elle apprend ensuite à les distinguer.

§ 3. Mais si elle a considéré les sensations de l'ouïe séparément de celles de l'odorat, elle sera capable de les distinguer lorsqu'elle les éprouvera ensemble : car, pourvu que le plaisir de jouir de l'une ne la détourne pas entièrement du plaisir de jouir de l'autre, elle reconnaîtra qu'elle est tout à la fois ce qu'elle a été tour à tour. La nature de ces sensations ne les porte pas à se confondre comme deux odeurs : elles diffèrent trop pour n'être pas distinguées au souvenir qui reste de chacune. C'est donc à la mémoire que la statue doit l'avantage de distinguer les impressions qui lui sont transmises à la fois par des organes différens.

Son être lui paraît acquérir une double existence.

§ 4. Alors il lui semble que son être augmente, et qu'il acquiert une double existence. Voilà donc bien du changement dans ses jugemens d'habitude; car avant la réunion de l'ouïe à l'odorat

elle n'avait point imaginé qu'elle pût être à la fois de deux manières si différentes.

§ 5. Il est évident qu'elle acquerra les mêmes facultés que lorsqu'elle a eu séparément ces deux sens. Sa mémoire y gagnera, en ce que la chaîne des idées en sera plus variée et plus étendue. Tantôt un son lui rappellera une suite d'odeurs ; tantôt une odeur lui rappellera une suite de sons. Mais il faut remarquer que ces deux espèces de sensations, étant réunies, sont sujettes à la même loi qu'avant leur réunion ; c'est-à-dire que les plus vives peuvent quelquefois faire oublier les autres, et empêcher qu'elles soient remarquées au moment même qu'elles ont lieu.

Sa mémoire est plus étendue qu'avec un seul sens.

§ 6. Il me semble encore que la statue peut avoir plus d'idées abstraites qu'avec un seul sens. Elle ne connaissait en général que deux manières d'être, l'une agréable, l'autre désagréable : mais actuellement qu'elle distingue les sons des odeurs, elle ne peut s'empêcher de les considérer comme deux espèces de modifications. Peut-être encore le bruit lui paraît-il si différent des sons harmonieux, que si on pouvait lui faire comprendre que ses sensations lui sont transmises par des organes, elle pourrait bien imaginer avoir trois sens ; un pour les odeurs, un autre pour le bruit, et un troisième pour les sons harmonieux.

Elle forme plus d'idées abstraites.

CHAPITRE X.

Du goût seul, et du goût joint à l'odorat et à l'ouïe.

La statue acquiert les mêmes facultés qu'avec l'odorat.

§ 1. Ne donnant de sensibilité qu'à l'intérieur de la bouche de notre statue, je ne saurais lui faire prendre aucune nourriture : mais je suppose que l'air lui apporte à mon gré toutes sortes de saveurs, et soit propre à la nourrir toutes les fois que je le jugerai nécessaire.

Elle acquerra les mêmes facultés qu'avec l'ouïe ou l'odorat; et parce que sa bouche est aux saveurs ce que le nez est aux odeurs, et l'oreille au bruit, plusieurs saveurs réunies lui paraîtront comme une seule, et elle ne les distinguera qu'autant qu'elles se succéderont.

Le goût contribue plus que l'odorat et que l'ouïe à son bonheur et à son malheur.

§ 2. Le goût peut ordinairement contribuer plus que l'odorat à son bonheur et à son malheur; car les saveurs affectent communément avec plus de force que les odeurs.

Il y contribue même encore plus que les sons harmonieux, parce que le besoin de nourriture lui rend les saveurs plus nécessaires, et par conséquent les lui fait goûter avec plus de vivacité. La faim pourra la rendre malheureuse : mais dès qu'elle aura remarqué les sensations propres à l'apaiser, elle y déterminera davantage son at-

tention, les désirera avec plus de violence, et en jouira avec plus de délice.

§ 3. Si nous réunissons le goût à l'ouïe et à l'odorat, la statue parviendra à démêler les sensations qu'ils lui transmettent à la fois, lorsqu'elle aura appris à les connaître séparément; pourvu néanmoins que son attention se partage à peu près également entre elles : ainsi voilà son existence en quelque sorte triplée.

Discernement qu'elle fait des sensations qu'ils lui transmettent.

Il est vrai qu'il ne lui sera pas toujours aussi aisé de faire la différence d'une saveur à une odeur, que d'une saveur à un son. L'odorat et le goût ont une si grande analogie, que leurs sensations doivent quelquefois se confondre [1].

§ 4. Comme nous venons de voir que les saveurs doivent l'intéresser plus que toute autre sensation, elle s'en occupera d'autant plus que sa faim sera plus grande. Le goût pourra donc nuire aux autres sens, jusqu'à la rendre insensible aux odeurs et à l'harmonie.

Le goût peut nuire aux autres sens.

§ 5. La réunion de ces sens étendra et variera davantage la chaîne de ses idées, augmentera le nombre de ses désirs, et lui fera contracter de nouvelles habitudes.

Avantages résultans de la réunion de ces sens.

[1] Il n'y a personne qui n'ait pu remarquer qu'il est quelquefois porté à attribuer à un mets dont il mange les odeurs qui frappent son odorat. Mais ce qui prouve encore cette analogie, c'est qu'on a plus de goût à proportion qu'on a l'odorat plus fin.

Doute sur leurs effets.

§ 6. Cependant il est très-difficile de déterminer jusqu'à qu'à quel point la statue pourra distinguer les manières d'être qu'elle leur doit. Peut-être son discernement est-il moins étendu que je ne l'imagine [1], peut-être l'est-il davantage. Pour en juger, il faudrait se mettre tout-à-fait à sa place, et se dépouiller entièrement de toutes ses habitudes : mais je ne me flatte pas d'y avoir toujours réussi.

L'habitude de rapporter chaque espèce de sensation à un organe particulier doit beaucoup contribuer à nous en faire faire la différence : sans elle peut-être que nos sensations seraient une espèce de chaos pour nous. En ce cas le discernement de la statue serait fort borné.

Mais il faut remarquer que l'incertitude ou la fausseté même de quelques conjectures ne saurait nuire au fond de cet ouvrage. Quand j'observe cette statue, c'est moins pour m'assurer de ce qui se passe en elle que pour découvrir ce qui se passe en nous. Je puis me tromper en lui attribuant des opérations dont elle n'est pas encore capable; mais de pareilles erreurs ne tirent pas à conséquence, si elles mettent le lecteur en état d'observer comment ces opérations s'exécutent en lui-même.

[1] C'était le sentiment de mademoiselle Ferrand.

CHAPITRE XI.



Un homme borné au sens de la vue.

§ 1. Il paraîtra sans doute extraordinaire à bien des lecteurs de dire que l'œil est par lui-même incapable de voir un espace hors de lui. Nous nous sommes fait une si grande habitude de juger à la vue des objets qui nous environnent, que nous n'imaginons pas comment nous n'en aurions pas jugé au premier moment que nos yeux se sont ouverts à la lumière.

Préjugé et considérations qui le combattent.

La raison a bien peu de force, et ses progrès sont bien lents, lorsqu'elle a à détruire des erreurs dont personne n'a pu s'exempter, et qui, ayant commencé avec le premier développement des sens, cachent leur origine dans des temps dont nous ne conservons aucun souvenir. D'abord on pense que nous avons toujours vu comme nous voyons; que toutes nos idées sont nées avec nous; et nos premières années sont comme cet âge fabuleux des poëtes, où l'on suppose que les dieux ont donné à l'homme toutes les connaissances qu'il ne se souvient pas d'avoir acquises par lui-même.

Si un philosophe soupçonne que toutes nos connaissances pourraient bien tirer leur origine des sens, aussitôt les esprits se révoltent contre

une opinion qui leur paraît si étrange. Quelle est la couleur de la pensée, lui demande-t-on, pour venir à l'âme par la vue? Quelle en est la saveur, quelle en est l'odeur, etc., pour être due au goût, à l'odorat, etc.? Enfin on l'accable de mille difficultés de cette sorte, avec toute la confiance que donne un préjugé généralement reçu. Le philosophe qui s'est hâté de prononcer avant d'avoir démêlé la génération de toutes nos idées, est embarrassé; et on ne doute pas que ce ne soit une preuve de la fausseté de son sentiment.

La philosophie fait un nouveau pas : elle découvre que nos sensations ne sont pas les qualités mêmes des objets, et qu'au contraire elles ne sont que des modifications de notre âme. Elle examine chaque sensation en particulier ; et comme elle trouve peu de difficultés dans cette recherche, elle paraît à peine faire une découverte.

De là il était aisé de conclure que nous n'apercevons rien qu'en nous-mêmes, et que par conséquent un homme borné à l'odorat n'eût été qu'odeur; borné au goût, saveur; à l'ouïe, bruit ou son; à la vue, lumière et couleur. Alors le plus difficile eût été d'imaginer comment nous contractons l'habitude de rapporter au dehors des sensations qui sont en nous. En effet, il paraît bien étonnant qu'avec des sens qui n'éprouvent rien qu'en eux-mêmes, et qui n'ont aucun moyen

pour soupçonner un espace au dehors, on pût rapporter ses sensations aux objets qui les occasionnent. Comment le sentiment peut-il s'étendre au delà de l'organe qui l'éprouve et qui le limite?

Mais en considérant les propriétés du toucher, on eût reconnu qu'il est capable de découvrir cet espace et d'apprendre aux autres sens à rapporter leurs sensations aux corps qui y sont répandus. Dès lors les personnes mêmes que le préjugé éloignait davantage de cette vérité, eussent commencé à former au moins quelque doute. On serait tombé d'accord qu'avec l'odorat ou le goût on ne se serait cru qu'odeur ou saveur. L'ouïe eût souffert un peu plus de difficulté, par l'habitude où nous sommes d'entendre le bruit, comme s'il était hors de nous. Mais ce sens a tant de peine à juger des distances et des situations, et il s'y trompe si souvent, qu'on fût enfin convenu qu'il n'en juge point par lui-même. On l'eût regardé comme un élève qui a mal retenu les leçons du toucher.

Mais la vue, comment aura-t-elle pu être instruite par le tact, elle qui juge des distances auxquelles il ne peut atteindre; elle qui embrasse en un instant des objets qu'il ne parcourt que lentement, ou dont même il ne peut jamais saisir l'ensemble?

L'analogie eût pu faire présumer qu'il doit en être d'elle comme des autres sens : l'impression de la lumière, la sensation étant toute dans les

yeux, l'on pouvait conjecturer qu'ils doivent ne voir qu'en eux-mêmes, lorsqu'ils n'ont point encore appris à rapporter leurs sensations sur les objets. En effet, s'ils ne voyaient que comme ils sentent, pourraient-ils soupçonner qu'il y a un espace au dehors, et dans cet espace des objets qui agissent sur eux?

On eût donc supposé qu'ils n'ont par eux-mêmes connaissance que de la lumière et des couleurs ; et après avoir dans cette hypothèse rendu raison de tous les phénomènes, après avoir expliqué comment avec le secours du tact ils parviennent à juger des objets qui sont dans l'espace, il n'eût manqué que des expériences pour achever de détruire tous nos préjugés.

On doit rendre à M. Molineux la justice d'avoir le premier formé des conjectures sur la question que nous traitons. Il communiqua sa pensée à un philosophe; c'était le seul moyen de se faire un partisan. Locke convint avec lui qu'un aveugle-né dont les yeux s'ouvraient à la lumière ne distinguerait pas à la vue un globe d'un cube. Cette conjecture a depuis été confirmée par les expériences de Cheselden, auxquelles elle a donné occasion; et il me semble qu'on peut aujourd'hui démêler à peu près ce qui appartient aux yeux, et ce qu'ils doivent au tact.

La statue n'aperçoit les couleurs que com-

§ 2. Je crois donc être autorisé à dire que notre statue ne voit que de la lumière et des couleurs,

et qu'elle ne peut pas juger qu'il y a quelque chose hors d'elle. me des manières d'être d'elle-même.

Cela étant, elle n'aperçoit dans l'action des rayons que des manières d'être d'elle-même. Elle est avec ce sens comme elle a été avec ceux dont nous avons déjà examiné les effets, et elle acquiert les mêmes facultés.

§ 3. Si dès le premier instant elle aperçoit également plusieurs couleurs, il me semble qu'elle n'en peut encore remarquer aucune en particulier : son attention trop partagée les embrasse confusément. Voyons comment elle peut apprendre à les démêler. Au premier instant elle les voit confusément.

§ 4. L'œil est de tous les sens celui dont nous connaissons le mieux le mécanisme. Plusieurs expériences nous ont appris à suivre les rayons de lumière jusque sur la rétine ; et nous savons qu'ils y font des impressions distinctes. A la vérité nous ignorons comment ces impressions se transmettent par le nerf optique jusqu'à l'âme. Mais il paraît hors de doute qu'elles y arrivent sans confusion : car l'auteur de la nature aurait-il pris la précaution de les démêler avec tant de soin sur la rétine, pour permettre qu'elles se confondissent à quelques lignes au delà ? Et si d'ailleurs cela arrivait, comment l'âme apprendrait-elle jamais à en faire la différence ? Comment elle les discerne ensuite les unes après les autres.

Les couleurs sont donc par leur nature des sensations qui tendent à se démêler ; et voici

comment j'imagine que notre statue parviendra à en remarquer un certain nombre.

Parmi les couleurs qui se répandent au premier instant dans son œil, et qui en occupent le fond, il peut y en avoir une qu'elle distingue d'une manière particulière, qu'elle voit comme à part: ce sera celle à laquelle le plaisir déterminera son attention avec un certain degré de vivacité. Si elle ne la remarquait pas plus que les autres, elle ne la démêlerait point encore. C'est ainsi que nous ne discernerions rien dans une campagne où nous voudrions tout voir à la fois et également.

Si elle en pouvait considérer avec la même vivacité deux ensemble, elle les remarquerait avec la même facilité qu'une seule; si elle en pouvait considérer trois de la sorte, elle les remarquerait également. Mais c'est de quoi elle ne me paraît pas encore capable : il faut que le plaisir de les considérer l'une après l'autre la prépare au plaisir d'en considérer plusieurs à la fois.

Il est vraisemblable qu'elle est par rapport à deux ou trois couleurs qui s'offrent à elle avec quantité d'autres, comme nous sommes nous-mêmes par rapport à un tableau un peu composé, et dont le sujet ne nous est pas familier. D'abord nous en apercevons les détails confusément; ensuite nos yeux se fixent sur une figure, puis sur une autre, et ce n'est qu'après les avoir remar-

quées successivement, que nous parvenons à juger de toutes ensemble.

La vue confuse du premier coup d'œil n'est pas l'effet d'un nombre d'objets absolu et déterminé ; en sorte que ce qui est confus pour moi doive l'être pour tout autre. Elle est l'effet d'une multitude trop grande par rapport au peu d'exercice de mes yeux. Un peintre et moi nous voyons également toutes les parties d'un tableau : mais tandis qu'il les démêle rapidement, je les découvre avec tant de peine, qu'il me semble que je voie à chaque instant ce que je n'avais point encore vu.

Ainsi donc qu'il y a dans ce tableau plus de choses distinctes pour ses yeux, et moins pour les miens, notre statue, parmi toutes les couleurs qu'elle voit au premier instant, n'en peut vraisemblablement remarquer qu'une seule, puisque ses yeux n'ont point encore été exercés.

Alors, quoique d'autres couleurs se répandent distinctement sur sa rétine, et que par conséquent elle les voie, elles sont aussi confuses à son égard que si elles se confondaient réellement.

Tant qu'elle est toute entière à la couleur qu'elle remarque, elle n'a donc proprement aucune connaissance des autres.

Cependant ses yeux se fatiguent, soit parce que cette couleur agit avec vivacité, soit parce qu'ils ne sauraient demeurer sans quelque effort dans la situation qui les fixe sur elle. Ils en changent donc

par un mouvement machinal : ils en changent encore, s'ils sont par hasard frappés d'une couleur trop vive pour leur plaire, et ils ne s'arrêtent que lorsqu'ils en rencontrent une qui leur est plus agréable, parce qu'elle est un repos pour eux.

Après quelque temps ils se fatiguent encore, et ils passent à une couleur moins vive. Ainsi ils arriveront par degrés à mettre leur plus grand plaisir à ne remarquer que du noir. Enfin la lassitude peut être portée à un tel point, qu'ils se fermeront tout-à-fait à la lumière.

Si notre statue, ayant démêlé les couleurs dans cet ordre successif, n'en pouvait jamais remarquer plusieurs en même temps, elle serait précisément avec la vue comme elle a été avec l'odorat. Car, quoique jusqu'ici elle en ait toujours vu plusieurs ensemble, toutes celles qu'elle n'a pas remarquées sont à son égard comme si elle ne les avait point vues : elle n'en peut tenir aucun compte. Mais il me paraît qu'elle doit apprendre à en démeler plusieurs à la fois.

Comment elle en discerne plusieurs à la fois.

§ 5. Le rouge, je le suppose, est la première couleur qui l'a frappée davantage, et qu'elle a remarquée. Son œil étant fatigué, il change de situation, et il rencontre une autre couleur, du jaune, par exemple : elle se plaît à cette nouvelle manière d'être; mais elle n'oublie pas le rouge, ni le plaisir qu'il lui a fait. Son attention se partage donc entre ces deux couleurs : si elle remarque le

jaune comme une manière d'être qu'elle éprouve actuellement, elle remarque le rouge comme une manière d'être qu'elle a éprouvée.

Mais le rouge ne peut pas attirer son attention, et continuer de ne lui paraître que comme une manière d'être qui n'est plus; si la sensation, comme je le suppose, lui en est aussi présente que celle du jaune. Après s'être rappelé qu'elle a été rouge et jaune successivement, elle remarque donc qu'elle est rouge et jaune tout à la fois.

Qu'ensuite son œil fatigué se porte sur une troisième couleur, sur du vert, par exemple; son attention, déterminée à cette manière d'être, se détourne des deux premières. Cependant elle n'y est pas déterminée au point de lui faire tout-à-fait oublier ce qu'elle a été. Elle remarque donc encore le rouge et le jaune, comme deux manières d'être qui ont précédé.

Ce souvenir prend sur l'attention, à proportion que l'organe, fixé sur le vert, se fatigue. Insensiblement il y a à peu près autant de part que la couleur actuellement remarquée : ainsi la statue démêle qu'elle a été du rouge et du jaune avec la même vivacité qu'elle démêle qu'elle est du vert. Dès lors elle remarque qu'elle est tout à la fois ces trois couleurs. Et comment se bornerait-elle à en considérer deux comme passées, lorsque ces sensations sont toutes trois en même temps dans ses yeux, et qu'elles y sont d'une manière distincte?

C'est donc par le secours de la mémoire que l'œil parvient à remarquer jusqu'à deux ou trois couleurs, qui se présentent ensemble. Si, lorsqu'il remarque la seconde, la première s'oubliait totalement, jamais il ne parviendrait à juger qu'il est tout à la fois de deux manières. Mais dès que le souvenir en reste, l'attention se partage entre l'une et l'autre; et aussitôt qu'il a remarqué qu'il a été successivement de deux manières, il juge qu'il est de deux tout à la fois.

Bornes de son discernement à ce sujet.

§ 6. Comme nous lui avons appris à connaître successivement trois couleurs, nous lui apprendrons à en connaître un plus grand nombre. Mais dans toute cette succession il ne s'en représentera jamais que trois distinctement; car les idées de notre statue sur les nombres ne sont pas plus étendues qu'elles l'étaient avec l'odorat.

Si nous lui offrons ensuite toutes ces couleurs ensemble, elle n'en démêlera également que trois à la fois, et elle ne pourra déterminer le nombre des autres. Ayant démontré que l'œil a besoin de la mémoire pour les distinguer, il est hors de doute qu'il n'en distinguera pas plus que la mémoire même.

Elle a avec ce sens un moyen de plus pour se procurer ce qu'elle désire.

§ 7. Notre statue portant la vue d'une couleur à une autre, ne jouit pas toujours de la manière d'être qu'elle se souvient lui avoir été plus agréable. Son imagination, faisant effort pour lui représenter vivement l'objet de son désir, ne peut

manquer d'agir sur ses yeux. Elle y produit donc à leur insçu un mouvement qui leur fait parcourir plusieurs couleurs, jusqu'à ce qu'ils aient rencontré celle qu'ils cherchent. La statue a par conséquent avec ce sens un moyen de plus qu'avec les précédens pour obtenir la jouissance de ce qu'elle désire. Il se pourra même qu'ayant d'abord retrouvé, comme par hasard, une couleur, ses yeux prennent l'habitude du mouvement propre à la leur faire retrouver encore ; et cela arrivera, pourvu que les objets qui leur sont présens ne changent pas de situation.

§ 8. Une sensation de son ne saurait offrir de l'étendue à l'âme qui en est modifiée, parce qu'un son n'est pas étendu. Il n'en est pas de même d'une sensation de couleur : elle offre de l'étendue à l'âme qu'elle modifie, parce qu'elle est étendue elle-même. C'est un fait qu'on ne peut révoquer en doute : l'observation le démontre. Aussi est-il impossible de concevoir une couleur sans étendue, comme il est impossible de concevoir un son étendu. Comment elle se sent étendue.

Dès que chaque couleur est étendne, plusieurs couleurs contiguës forment nécessairement un continu de plusieurs parties étendues et distinctes les unes des autres.

Ce phénomène est une surface colorée. C'est ainsi du moins que nous l'apercevons nous-mêmes.

Notre statue, lorsqu'elle juge qu'elle est à la

fois plusieurs couleurs, se sentirait donc comme une surface colorée.

L'idée de l'étendue suppose la perception de plusieurs choses, qui, étant les unes hors des autres, sont contiguës, et par conséquent chacune étendues : car des choses inétendues ne sauraient être contiguës. Or, on ne peut pas refuser cette perception à la statue : car elle sent qu'elle se répète hors d'elle-même autant de fois qu'il y a de couleurs qui la modifient. En tant qu'elle est le rouge, elle se sent hors du vert ; en tant qu'elle est le vert, elle se sent hors du rouge, et ainsi du reste.

Elle se sent donc comme une étendue colorée : mais cette étendue n'est pour elle ni une surface, ni aucune grandeur déterminée.

Elle n'est pas une surface, parce que l'idée de surface suppose l'idée de solide ; idée qu'elle n'a pas, et qu'elle ne peut avoir.

Elle n'est pas non plus une grandeur déterminée : car une pareille grandeur est une étendue renfermée dans des limites qui la circonscrivent. Or, le moi de la statue ne saurait se sentir circonscrit dans des limites. Il est à la fois toutes les couleurs qui le modifient en même temps ; et puisqu'il ne voit rien au delà, il ne saurait s'apercevoir comme circonscrit, parce qu'il est modifié à la fois par plusieurs couleurs, et qu'il se trouve également dans chacune, il se sent comme étendu ;

et parce qu'il n'aperçoit rien qui le circonscrive, il n'a de son étendue qu'un sentiment vague : c'est pour lui une étendue sans bornes. Il lui semble qu'il se répète sans fin; et ne connaissant rien au delà des couleurs qu'il croit être, il est, par rapport à lui, comme s'il était immense : il est partout, il est tout.

Mais dans son étendue, qui lui paraît immense, les différentes couleurs se terminent mutuellement ; elles dessinent donc des figures. Or la statue croira-t-elle encore être ces figures? A-t-elle des idées de figures aussitôt qu'elle a des sensations de couleur?

Une sensation renferme telle et telle idée : donc nous avons ces idées aussitôt que nous avons cette sensation. Voilà une conclusion que les mauvais métaphysiciens ne manquent jamais de tirer. Cependant nous n'avons pas toutes les idées que nos sensations renferment ; nous n'avons que celles que nous y savons remarquer. Ainsi, nous voyons les mêmes objets ; mais parce que nous n'avons pas le même intérêt à les observer, nous en avons chacun des idées bien différentes. Vous remarquez ce qui m'échappe ; et souvent lorsque vous en pouvez rendre un compte exact, je suis moi-même comme si je n'avais rien vu.

Or, la lumière et les couleurs étant le côté le plus sensible, par où la statue se connaît, par où elle jouït d'elle-même, elle sera plus portée à

considérer ses modifications, comme éclairées et colorées que comme figurées. Toute occupée à juger des couleurs par les nuances qui les distinguent, elle ne pensera donc pas aux différentes manières dont nous les supposons terminées.

D'ailleurs, il ne suffit pas à l'œil de voir toute une figure pour s'en former une idée, comme il lui suffit de voir une couleur pour la connaître. Il ne saisit l'ensemble de la plus simple qu'après l'avoir analisée, c'est-à-dire, qu'après en avoir remarqué successivement toutes les parties. Il lui faut un jugement pour chacune en particulier, et un autre jugement pour les réunir : il faut se dire, voilà un côté, en voilà un second, en voilà un troisième; voilà l'intervalle qu'ils terminent, et de tout cela résulte ce triangle.

Ainsi donc que les yeux n'ont appris à démêler trois couleurs à la fois, que parce que les ayant considérées successivement, ils les remarquent dans l'impression qu'elles font ensemble : de même ils n'apprendront à démêler les trois côtés d'un triangle, qu'autant que les ayant remarqués l'un après l'autre, ils les remarqueront tous ensemble, et jugeront de la manière dont ils se réunissent. Mais c'est là un jugement que la statue n'aura point occasion de former.

Les figures, nous le supposons, sont renfermées dans les sensations qu'elle éprouve. Mais notre expérience nous démontre assez que nous

n'avons pas toutes les idées que nos sensations portent avec elles. Nos connaissances se bornent uniquement aux idées que nous avons appris à remarquer : nos besoins sont la seule cause qui détermine notre attention aux unes plutôt qu'aux autres; et celles qui demandent un plus grand nombre de jugemens sont aussi celles que nous acquérons les dernières. Or je n'imagine pas quelle sorte de besoin pourrait engager notre statue à former tous les jugemens nécessaires pour avoir l'idée de la figure la plus simple.

D'ailleurs quel heureux hasard réglerait le mouvement de ses yeux pour leur en faire suivre le contour? Et lors même qu'ils le suivraient, comment pourrait-elle s'assurer de ne pas passer continuellement d'une figure à une autre? A quoi pourra-t-elle juger que trois côtés, qu'elle a vus l'un après l'autre, forment un triangle? Il est bien plus vraisemblable que sa vue, obéissant uniquement à l'action de la lumière, errera dans un chaos de figures : tableau mouvant, dont les parties lui échapent tour à tour.

Il est vrai que nous ne remarquons pas les jugemens que nous portons pour saisir l'ensemble d'un cercle ou d'un carré. Mais nous ne remarquons pas davantage ceux qui nous font voir les couleurs hors de nous. Cependant il sera démontré que cette apparence est l'effet de certains jugemens que l'habitude nous a rendus fa-

miliers. Qu'on nous offre un tableau fort composé, l'étude que nous en faisons ne nous échappe pas : nous nous apercevons que nous comptons les personnages, que nous en parcourons les attitudes, les traits, que nous portons sur toutes ces choses une suite de jugemens, et que ce n'est qu'après toutes ces opérations que nous les embrassons d'un même coup d'œil. Or les yeux de notre statue séraient obligés de faire pour voir une figure entière, ce que les nôtres font pour voir un tableau entier. Nous l'avons fait sans doute nous-mêmes la première fois que nous avons appris à voir un carré. Mais aujourd'hui la rapidité avec laquelle nous en parcourons par habitude les côtés, ne nous permet plus de nous apercevoir de la suite de nos jugemens. Il est raisonnable de penser que lorsque nos yeux n'étaient point exercés, ils ont été dans la nécessité de se conduire pour voir les objets les plus simples, comme ils se conduisent actuellement pour en voir de plus composés.

Elle n'a point d'idée de situation ni de mouvement.

§ 9. Nous ne jugeons des situations que parce que nous voyons les objets dans un lieu où ils occupent chacun un espace déterminé, et nous ne jugeons du mouvement que parce que nous les voyons changer de situation. Or la statue ne saurait rien observer de semblable dans les sensations qui la modifient. Si c'est au tact, comme nous le prouverons, à nous faire remarquer dans

les couleurs des grandeurs circonscrites ou des figures, c'est encore à lui à nous faire remarquer dans les couleurs des situations et des mouvemens. N'ayant qu'une idée confuse et indéterminée d'étendue, privée de toute idée de figure, de lieu, de situation et de mouvement, la statue sent seulement qu'elle existe de bien des manières. Si plusieurs objets changent de place sans disparaître à ses yeux, elle continue d'être les mêmes couleurs qu'elle était auparavant. Le seul changement qu'elle peut éprouver, c'est d'être plus sensiblement tantôt l'une tantôt l'autre, suivant les différentes situations par où le mouvement fait passer les objets : étant tout à la fois, par exemple, le jaune, le pourpre et le blanc, elle sera dans un moment plus le jaune ; dans un autre, plus le pourpre ; et dans un troisième, plus le blanc. Elle est toutes les couleurs qu'elle voit : mais elle est plus particulièrement la couleur qu'elle regarde.

CHAPITRE XII.

De la vue avec l'odorat, l'ouïe et le goût.

Effets produits par la réunion de ces sens.

§ 1. La réunion de la vue, de l'odorat, de l'ouïe et du goût, augmente le nombre des manières d'être de notre statue : la chaîne de ses idées en est plus étendue et plus variée : les objets de son

attention, de ses désirs et de sa jouissance se multiplient; elle remarque une nouvelle classe de ses modifications, et il lui semble qu'elle aperçoit en elle une multitude d'êtres tout différens. Mais elle continue à ne voir qu'elle, et rien ne la peut encore arracher à elle-même pour la porter au dehors.

Ignorance d'où la statue ne peut sortir.

§ 2. Elle ne soupçonne donc pas qu'elle doive ses manières d'être à des causes étrangères; elle ignore qu'elles lui viennent par quatre sens. Elle voit, elle sent, elle goûte, elle entend, sans savoir qu'elle a des yeux, un nez, une bouche, des oreilles : elle ne sait pas qu'elle a un corps. Enfin, elle ne remarque qu'elle éprouve ensemble ces différentes espèces de sensations, qu'après les avoir étudiées séparément.

Jugemens qu'elle pourrait porter.

§ 3. Si, supposant qu'elle est continûment la même couleur, nous faisions succéder en elle les odeurs, les saveurs et les sons, elle se regarderait comme une couleur qui est successivement odoriférante, savoureuse et sonore. Elle se regarderait comme une odeur savoureuse, sonore et colorée, si elle était constamment la même odeur; et il faut faire la même observation sur toutes les suppositions de cette espèce; car c'est dans la manière d'être où elle se retrouve toujours qu'elle doit sentir ce *moi*, qui lui paraît le sujet de toutes les modifications dont elle est susceptible.

Or, quand nous sommes portés à regarder l'é-

tendue comme le sujet de toutes les qualités sensibles, est-ce parce qu'en effet elle en est le sujet, ou seulement parce que cette idée étant toujours, par une habitude que nous avons contractée, partout où les autres sont; et étant la même, quoique les autres varient, elle paraît en être modifiée, sans l'être ?

De même, quand des philosophes assurent qu'il n'y a que de l'étendue, est-ce qu'il n'existe point d'autre substance? Est-ce même que l'étendue en est une? Ou n'en jugent-ils ainsi que parce que cette idée leur est familière, et qu'ils la retrouvent partout? La statue aurait autant de raison de croire qu'elle n'est qu'une couleur ou qu'une odeur; et que cette couleur ou cette odeur est son être, sa substance. Mais ce n'est pas le lieu de m'arrêter sur de pareils systèmes; et c'est assez les réfuter que de faire voir qu'ils ne sont pas mieux fondés que les jugemens que nous venons de faire porter à notre statue.

SECONDE PARTIE.

DU TOUCHER OU DU SEUL SENS QUI JUGE PAR LUI-MÊME DES OBJETS EXTÉRIEURS.

CHAPITRE PREMIER.

Du moindre degré de sentiment où l'on peut réduire un homme borné au sens du toucher.

Sentiment fondamental de la statue.

§ 1. Notre statue, privée de l'odorat, de l'ouïe, du goût, de la vue, et bornée au sens du toucher, existe d'abord par le sentiment qu'elle a de l'action des parties de son corps, les unes sur les autres, et surtout des mouvemens de la respiration : voilà le moindre degré de sentiment où l'on puisse la réduire. Je l'appelerai *sentiment fondamental*, parce que c'est à ce jeu de la machine que commence la vie de l'animal : elle en dépend uniquement.

Il est susceptible de modifications.

§ 2. Étant exposée ensuite aux impressions de l'air environnant, et de tout ce qui peut les heurter, son sentiment fondamental est susceptible de bien des modifications dans toutes les parties de son corps.

§ 3. Enfin, nous remarquerons qu'elle pourrait dire *moi*, aussitôt qu'il est arrivé quelque changement à son sentiment fondamental. Ce sentiment, et son *moi*, ne sont par conséquent dans l'origine qu'une même chose; et pour découvrir ce dont elle peut être capable avec le seul secours du tact, il suffit d'observer les différentes manières dont le sentiment fondamental ou le *moi* peut être modifié. Il est la même chose que le moi.

CHAPITRE II.

Cet homme borné au moindre degré de sentiment, n'a aucune idée d'étendue ni de mouvement.

§ 1. Si notre statue n'est frappée par aucun corps, et si nous la plaçons dans un air tranquille, tempéré, et où elle ne sente ni augmenter ni diminuer sa chaleur naturelle, elle sera bornée au sentiment fondamental, et elle ne connaîtra son existence que par l'impression confuse qui résulte du mouvement auquel elle doit la vie. Existence bornée au sentiment fondamental.

§ 2. Ce sentiment est uniforme, et par conséquent simple à son égard; elle n'y saurait remarquer les différentes parties de son corps. Elle ne les sent donc point les unes hors des autres, et contiguës. Elle est comme si elle n'existait que Ce sentiment ne donne aucune idée d'étendue.

dans un point, et il ne lui est pas encore possible de découvrir qu'elle est étendue [1].

Devenu plus vif, il n'en donne point encore.

§ 3. Rendons ce sentiment plus vif, mais conservons-lui son uniformité ; échauffons, par exemple, l'air, ou refroidissons-le : elle aura de tout son corps une sensation égale de chaud ou de froid; et je ne vois pas qu'il en résulte autre chose, sinon

[1] Nous pouvons nous en convaincre en observant ce qui se passe en nous-mêmes.

Une douleur uniforme qui m'affecte tout le bras, je ne la juge étendue que parce que je la rapporte à une chose que je sens être étendue.

L'usage que je fais de mon bras m'apprend à remarquer différentes parties dans sa longueur ; mais il ne m'apprend pas également à remarquer les différentes parties de son diamètre. Aussi je juge bien mieux de la longueur que du volume qu'occupe un sentiment douloureux. Je sais s'il s'étend jusqu'au coude ou jusqu'au poignet, et j'ignore s'il affecte le quart, le tiers, la moitié de la grosseur du bras ou davantage.

Une infinité d'expériences peuvent confirmer qu'on sent la douleur, comme dans un point, toutes les fois qu'on la rapporte à une partie qu'on ne s'est pas fait une habitude de mesurer. Pour découvrir, par exemple, l'espace qu'occupe une douleur qu'on sent au milieu de la cuisse, il le faut parcourir avec la main : il n'en est pas de même si elle s'etend du genou à la hanche, parce que ce sont là deux points que nous savons être distans.

Ce n'est donc pas un sentiment uniforme qui nous donne l'idée de l'étendue de notre corps; mais c'est la connaissance du volume de notre corps qui nous fait attribuer de l'étendue à un sentiment uniforme.

Notre statue, réduite au moindre degré de sentiment, n'a de tout son corps qu'un sentiment uniforme : elle ne sait donc pas qu'elle est étendue.

qu'elle sentira plus vivement son existence. Car une seule sensation, quelque vive qu'elle soit, ne peut pas donner une idée d'étendue à un être qui, ne sachant pas qu'il est étendu lui-même, n'a pas appris à étendre cette sensation, en la rapportant aux différentes parties de son corps.

Par conséquent si notre statue ne vivait que par une suite de sentimens uniformes, elle serait aussi bornée dans ses opérations et dans ses connaissances qu'elle l'a été avec le sens de l'odorat.

§ 4. Si je la frappe successivement à la tête et aux pieds, je modifie à diverses reprises son sentiment fondamental : mais ces modifications sont elles-mêmes uniformes. Aucune ne lui peut donc faire remarquer qu'elle est étendue. On demandera peut-être, si étant frappée tout à la fois à la tête et aux pieds, elle ne sentira pas que ces modifications sont distantes. Il peut même n'en pas donner, quoique modifié.

Lorsque je la touche, ou la sensation qu'elle éprouve occupe si fort sa capacité de sentir qu'elle attire l'attention toute entière, ou l'attention continue encore de se porter au sentiment fondamental des autres parties. Dans le premier cas, notre statue ne saurait se représenter un intervalle entre sa tête et ses pieds ; car elle ne remarque point ce qui les sépare. Dans le second, elle ne le peut pas davantage, puisque le sentiment fondamental ne donne aucune idée d'étendue.

Dans cet état la statue n'a point d'idée de mouvement.

§ 5. J'agite son bras, et son *moi* reçoit une nouvelle modification : acquerra-t-elle donc une idée de mouvement? non, sans doute ; car elle ne sait pas encore qu'elle a un bras, qu'il occupe un lieu, ni qu'il en peut changer. Ce qui lui arrive en ce moment, c'est de sentir plus particulièrement son existence dans la sensation que je lui donne, sans jamais pouvoir se rendre raison de ce qu'elle éprouve.

Il en sera de même si je la transporte dans les airs. Tout alors se réduit en elle à une impression qui modifie le sentiment fondamental tout entier; et elle ne peut encore apprendre qu'elle a un corps qui se meut.

CHAPITRE III.

Des sensations qu'on attribue au toucher, et qui ne donnent cependant aucune idée d'étendue.

La statue ne démêle les sensations qu'elle éprouve à la fois, qu'après les avoir remarquées successivement.

§ 1. Que le sentiment de notre statue cesse d'être uniforme ; et modifions-le en même temps avec la même vivacité, mais différemment dans toutes les parties de son corps ; il me paraît qu'elle n'aura point encore d'idée d'étendue. Ces sensations venant à la fois, il en résulte un sentiment confus, où la statue ne les saurait démêler ; parce que ne les ayant pas encore remarquées l'une après l'autre,

elle n'a pas appris à en remarquer plusieurs ensemble.

Mais si la chaleur et le froid se font sentir successivement, elle les distinguera et conservera une idée de chacun de ces sentimens. Qu'ensuite elle les éprouve ensemble, elle comparera l'impression qu'elle sent avec les idées que la mémoire lui rappelle, et elle reconnaîtra qu'elle est tout à la fois de deux manières différentes.

Nous pouvons également lui donner des idées de plusieurs autres espèces de plaisir et de douleur : car à mesure qu'elle apprendra à remarquer des sensations qui se succèdent, elle s'accoutumera à les remarquer lorsqu'elles viennent plusieurs ensemble ; et elle parviendra même à en démêler au même instant un si grand nombre, qu'il ne sera pas possible de le déterminer.

Supposons, par exemple, qu'elle sente en même temps de la chaleur à un bras, du froid à l'autre, une douleur à la tête, un chatouillement aux pieds, un frémissement dans les entrailles, etc. Je crois qu'elle remarquera ces manières d'être, pourvu qu'elle les ait connues séparément, et qu'aucune ne dominant sur les autres, l'attention se partage également entre elles. Il faut appliquer ici les principes que nous avons établis en parlant de la vue.

Ces manières d'être, qu'elle remarque à la fois, coexistent, se distinguent plus ou moins, et sont à cet égard les unes hors des autres : mais parce

qu'il n'en résulte ni contiguité ni continuité, elles ne sauraient donner à la statue aucune idée d'étendue : elles ne le peuvent pas plus que des sons ou des odeurs. Si nous-mêmes nous nous les représentons comme étendues, ce n'est pas qu'elles donnent cette idée par elles-mêmes; c'est que sachant d'ailleurs que nous avons un corps, nous les rapportons à une chose dont les parties, les unes hors des autres et contiguës, forment un continu. Voilà donc des sensations qui appartiennent au toucher, et qui cependant ne sauraient produire le phénomène de l'étendue.

CHAPITRE IV.

Considérations préliminaires à la solution de la question : ***Comment nous passons de nos sensations à la connaissance des corps.***

Comment nous concevons les corps.

Nous ne saurions faire de l'étendue qu'avec de l'étendue, comme nous ne saurions faire des corps qu'avec des corps : car nous ne voyons pas qu'entre plusieurs choses inétendues il puisse y avoir contiguité, ni que par conséquent elles puissent former un continu. Cependant nous nous représentons nécessairement chaque corps comme un continu formé par la contiguité de plusieurs autres corps étendus. Nous sommes

forcés de nous représenter ainsi jusqu'à ceux mêmes qui ne tombent pas sous les sens : nous les jugeons chacun composés d'autres corps étendus, ceux-ci d'autres encore, et nous ne savons plus où nous arrêter.

Propriété des sensations qui nous en donne la connaissance.

Il est donc évident que nous ne passerons de nos sensations à la connaissance des corps qu'autant qu'elles produiront le phénomène de l'étendue, et puisqu'un corps est un continu formé par la contiguité d'autres corps étendus, il faut que la sensation qui le représente soit un continu formé par la contiguité d'autres sensations étendues. Nous n'avons trouvé cette propriété dans aucune des sensations que nous avons observées : il nous reste à chercher si nous la trouverons dans d'autres.

Moyen unique par lequel la nature nous conduit à cette connaissance.

Les sensations n'appartenant qu'à l'âme, elles ne peuvent être que des manières d'être de cette substance : elles sont concentrées en elle, elles ne s'étendent point au delà. Or si l'âme ne les apercevait que comme des manières d'être qui sont concentrées en elle, elle ne verrait qu'elle dans ses sensations : il lui serait donc impossible de découvrir qu'elle a un corps, et qu'au delà de ce corps il y en a d'autres.

Cependant cette découverte est une des premières qu'elle fait, et il ne fallait pas qu'elle tardât à la faire. Comment un enfant qui vient de naître s'occuperait-il de ses besoins s'il n'avait

aucune connaissance de son corps, et s'il ne se faisait pas avec la même facilité quelque idée des corps qui le peuvent soulager ?

J'ai fait remarquer plusieurs fois, et particulièrement dans ma logique, qu'il ne nous arrive jamais de faire une chose avec dessein, qu'autant que nous l'avons déjà faite sans avoir eu le projet de la faire. C'est une vérité féconde, je ne dis pas un *principe;* car on a tant abusé de ce mot, qu'on ne sait plus ce qu'il signifie.

Il résulte de cette vérité que la nature commence tout en nous; aussi ai-je démontré que dans le principe ou dans le commencement nos connaissances sont uniquement son ouvrage; que nous ne nous instruisons que d'après ses leçons; et que tout l'art de raisonner consiste à continuer comme elle nous a fait commencer.

Or la première découverte que fait un enfant est celle de son corps. Ce n'est donc pas lui proprement qui la fait, c'est la nature qui la lui montre toute faite.

Mais la nature ne lui montrerait pas son corps, si elle ne lui faisait jamais apercevoir les sensations qu'il éprouve que comme des modifications qui n'appartiennent qu'à son âme. Le moi d'un enfant, concentré alors dans son âme, ne pourrait jamais regarder les différentes parties de son corps comme autant de parties de lui-même.

La nature n'avait donc qu'un moyen de lui faire connaître son corps, et ce moyen était de lui faire apercevoir ses sensations non comme des modifications de son âme, mais comme des modifications des organes qui en sont autant de causes occasionelles. Par là le moi, au lieu d'être concentré dans l'âme, devait s'étendre, se répandre et se répéter en quelque sorte dans toutes les parties du corps.

Cet artifice, par lequel nous croyons nous trouver dans des organes qui ne sont pas nous proprement, a sans doute son fondement dans le mécanisme du corps humain, et sans doute aussi ce mécanisme aura été choisi et ordonné par rapport à la nature de l'âme. C'est tout ce que nous pouvons savoir à ce sujet. Quand on connaîtra parfaitement et la nature de l'âme et le mécanisme du corps humain, il est vraisemblable qu'on expliquera facilement comment le moi qui n'est que dans l'âme paraît se trouver dans le corps. Quant à nous, il nous suffira d'observer ce fait et de nous en assurer.

Quoique la statue doive avoir des sensations qu'elle aperçoit naturellement comme des modifications de ses organes, cependant elle ne connaîtra pas son corps aussitôt qu'elle éprouvera de pareilles sensations. Pour le découvrir elle a besoin d'analiser, c'est-à-dire qu'il faut qu'elle observe successivement son moi dans

toutes les parties où il paraît se trouver. Or il est certain qu'elle ne fera pas cette analise toute seule : c'est donc à la nature à la lui faire faire. Observons.

CHAPITRE IV.

Comment un homme borné au toucher découvre son corps, et apprend qu'il y a quelque chose hors de lui.

La statue a des mouvemens.

§ 1. Je donne à la statue l'usage de tous ses membres : mais quelle cause l'engagera à les mouvoir? Ce ne peut pas être le dessein de s'en servir; car elle ne sait pas encore qu'elle est composée de parties qui peuvent se replier les unes sur les autres, ou se porter sur les objets extérieurs. C'est donc à la nature à commencer : c'est à elle à produire les premiers mouvemens dans les membres de la statue.

Comment ils sont produits.

§ 2. Si elle lui donne une sensation agréable, on conçoit que la statue en pourra jouir en conservant toutes les parties de son corps dans la situation où elles se trouvent, et une pareille sensation paraît tendre à maintenir le repos plutôt qu'à produire le mouvement.

Mais s'il lui est naturel de se livrer à une sensation qui lui plaît, et d'en jouir dans le repos, il lui est également naturel de se refuser à une

sensation qui la blesse. Il est vrai qu'elle ne sait pas comment elle peut se refuser à une pareille sensation; mais dans les commencemens elle n'a pas besoin de le savoir, il lui suffit d'obéir à la nature. C'est une suite de son organisation, que ses muscles, que la douleur contracte, agitent ses membres, et qu'elle se meuve sans en avoir le dessein, sans savoir encore qu'elle se meut.

Il peut même y avoir aussi des sensations agréables, dont la vivacité ne lui permettra pas de rester dans un parfait repos; au moins est-il certain que le passage alternatif du plaisir à la douleur, et de la douleur au plaisir, doit occasioner des mouvemens dans son corps. Si elle n'était pas organisée pour être mue à l'occasion des sensations agréables ou désagréables qu'elle éprouve, le repos parfait auquel elle serait condamnée ne lui laisserait aucun moyen pour rechercher ce qui peut lui être utile, et pour éviter ce qui lui peut nuire.

Mais dès que, par une suite de son organisation, il se fait en elle des mouvemens à l'occasion du plaisir, de la douleur, ou du passage alternatif de l'un à l'autre, il ne peut pas ne pas arriver que dans le nombre de ces mouvemens, quelques-uns n'écartent ou ne suspendent une sensation qui la blesse, et que quelques autres ne lui procurent une sensation qui lui plaît. Elle aura donc un intérêt à étudier ses mouvemens, et par consé-

quent elle apprendra d'eux tout ce qu'elle en peut apprendre.

C'est naturellement, machinalement, par instinct et à son insçu, qu'elle se meut; et il nous reste à expliquer comment elle découvrira, d'après ses mouvemens, qu'elle a un corps, et qu'au delà il y en a d'autres.

Si nous considérons la multitude et la variété des impressions que les objets font sur la statue, nous jugerons que ses mouvemens doivent naturellement se répéter et se varier. Or, dès qu'ils se répètent et se varient, il lui arrivera nécessairement de porter, à plusieurs reprises, ses mains sur elle-même et sur les objets qui l'approchent.

En les portant sur elle-même, elle ne découvrira qu'elle a un corps que lorsqu'elle en distinguera les différentes parties, et qu'elle se reconnaîtra dans chacune pour le même être sentant; et elle ne découvrira qu'il y a d'autres corps, que parce qu'elle ne se retrouvera pas dans ceux qu'elle touchera.

Sensation par laquelle l'âme découvre qu'elle a un corps.

§ 3. Elle ne peut donc devoir cette découverte qu'à quelqu'une des sensations du toucher. Or quelle est cette sensation?

L'impénétrabilité est une propriété de tous les corps; plusieurs ne sauraient occuper le même lieu : chacun exclut tous les autres du lieu qu'il occupe.

Cette impénétrabilité n'est pas une sensation.

Nous ne sentons pas proprement que les corps sont impénétrables : nous jugeons plutôt qu'ils le sont, et ce jugement est une conséquence des sensations qu'ils font sur nous.

La solidité est surtout la sensation d'où nous tirons cette conséquence ; parce que, dans deux corps solides qui se pressent, nous apercevons d'une manière plus sensible la résistance qu'ils se font l'un à l'autre pour s'exclure mutuellement. S'ils pouvaient se pénétrer, les deux se confondraient dans un seul : mais dès qu'ils sont impénétrables, ils sont nécessairement distincts et toujours deux.

Il n'en est donc pas de la sensation de solidité comme des sensations de son, de couleurs et d'odeur, que l'âme qui ne connaît pas son corps aperçoit naturellement comme des modifications où elle se trouve et ne trouve qu'elle ; puisque le propre de cette sensation est de représenter à la fois deux choses qui s'excluent l'une hors de l'autre, l'âme n'apercevra pas la solidité comme une de ces modifications où elle ne trouve qu'elle-même ; elle l'apercevra nécessairement comme une modification, où elle trouve deux choses qui s'excluent, et par conséquent elle l'apercevra dans ces deux choses.

Voilà donc une sensation par laquelle l'âme passe d'elle hors d'elle, et l'on commence à comprendre comment elle découvrira des corps.

En effet, puisque la statue est organisée pour avoir des mouvemens, à la seule occasion des impressions qui se font sur elle, nous pouvons supposer que sa main se portera naturellement sur quelque partie de son corps, sur la poitrine par exemple. Alors sa main et sa poitrine se distingueront à la sensation des solidités qu'elles se renvoient mutuellement, et qui les met nécessairement l'une hors de l'autre. Cependant en distinguant sa poitrine de sa main, la statue retrouvera son moi dans l'une et dans l'autre, parce qu'elle se sent également dans toutes deux. Quelqu'autre partie de son corps qu'elle touche, elle la distinguera de la même manière, et elle s'y retrouvera également.

Quoique cette découverte soit due principalement à la sensation de solidité, elle se fera plus facilement encore, s'il s'y joint d'autres sensations, que la main soit froide, par exemple, et que la poitrine soit chaude; la statue les sentira comme quelque chose de solide et de froid qui touche qnelque chose de solide et de chaud: elle apprendra à rapporter le froid à la main, la chaleur à la poitrine, et elle en distinguera mieux l'une de l'autre. Ainsi ces deux sensations, peu propres par elles-mêmes à faire connaître à la statue qu'elle a un corps, contribueront cependant à lui en donner une idée plus sensible, lorsqu'elles seront enveloppées dans la sensation de solidité.

Si jusqu'ici la main de la statue, en se portant d'une partie de son corps sur une autre, a toujours franchi des parties intermédiaires, elle se trouvera dans chacune comme dans autant de corps différens, et elle ne saura pas encore que toutes ensemble elles n'en forment qu'un seul. C'est que les sensations qu'elle a éprouvées ne les lui représentent pas comme contiguës, ni par conséquent comme formant un seul continu.

Mais s'il lui arrive de conduire sa main le long de son bras, et sans rien franchir, sur sa poitrine, sur sa tête, etc., elle sentira, pour ainsi dire, sous sa main, une continuité de moi; et cette même main, qui réunira dans un seul continu les parties auparavant séparées, en rendra l'étendue plus sensible.

§ 4. La statue apprend donc à connaître son corps, et à se reconnaître dans toutes les parties qui le composent; parce qu'aussitôt qu'elle porte la main sur une d'elles, le même être sentant se répond en quelque sorte de l'une à l'autre : *c'est moi.* Qu'elle continue de se toucher, partout la sensation de solidité représentera deux choses qui s'excluent et qui en même temps sont contiguës, et partout aussi le même être sentant se répondra de l'une à l'autre : *c'est moi, c'est moi encore!* Il se sent dans toutes les parties du corps. Ainsi il ne lui arrive plus de se confondre avec ses modifications : il n'est plus la chaleur et le froid,

A quoi elle reconnaît le sien.

mais il sent la chaleur dans une partie et le froid dans une autre.

Comment elle découvre qu'il y en a d'autres.

§ 5. Tant que la statue ne porte les mains que sur elle-même, elle est à son égard comme si elle était tout ce qui existe. Mais si elle touche un corps étranger, le *moi*, qui se sent modifié dans la main, ne se sent pas modifié dans ce corps. Si la main dit *moi*, elle ne reçoit pas la même réponse. La statue juge par là ses manières d'être tout-à-fait hors d'elle. Comme elle en a formé son corps, elle en forme tous les autres objets. La sensation de solidité, qui leur a donné de la consistance dans un cas, leur en donne aussi dans l'autre; avec cette différence que le *moi*, qui se répondait, cesse de se répondre.

A quoi se réduit l'idée qu'elle a des corps.

§ 6. Elle n'aperçoit donc pas les corps en eux-mêmes, elle n'aperçoit que ses propres sensations. Quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes où le *moi* se répond à lui-même, elle prend connaissance de son corps; quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes où le *moi* ne se répond pas, elle a l'idée d'un corps différent du sien. Dans le premier cas, ses sensations continuent d'être des qualités à elle; dans le second, elles deviennent les qualités d'un objet tout différent.

Son étonnement de n'être

§ 7. Lorsqu'elle vient d'apprendre qu'elle est

quelque chose de solide, elle est, je m'imagine, bien étonnée de ne pas se trouver dans tout ce qu'elle touche. Elle étend les bras comme pour se chercher hors d'elle; et ne peut encore juger si elle ne s'y retrouvera point: l'expérience pourra seule l'en instruire.

pas tout ce qu'elle touche.

Effets de cet étonnement.

§ 8. De cet étonnement naît l'inquiétude de savoir où elle est, et si j'ose m'exprimer ainsi, jusqu'où elle est. Elle prend donc, quitte et reprend tout ce ce qui est autour d'elle : elle se saisit, elle se compare avec les objets qu'elle touche ; et à mesure qu'elle se fait des idées plus exactes, son corps et les objets lui paraissent se former sous ses mains.

A chaque chose qu'elle touche, elle croit toucher tout.

§ 9. Mais je conjecture qu'elle sera long-temps avant d'imaginer quelque chose au delà des corps que sa main rencontre. Il me semble que, lorsqu'elle commence à toucher, elle doit croire toucher tout; et que ce ne sera qu'après avoir passé d'un lieu dans un autre, et avoir manié bien des objets, qu'elle pourra soupçonner qu'il y a des corps au delà de ceux qu'elle saisit.

Comment elle a appris à toucher.

§ 10. Mais comment apprend-elle à toucher? C'est que les mouvemens que la nature lui fait faire lui ayant procuré des sensations tantôt agréables, tantôt désagréables, elle veut jouir des unes et écarter les autres. Sans doute que dans les commencemens elle ne sait pas encore régler ses mouvemens. Elle ignore comment elle doit conduire

sa main pour la porter sur une partie de son corps plutôt que sur une autre. Elle fait des essais, elle se méprend, elle réussit : elle remarque les mouvemens qui l'ont trompée, et elle les évite; elle remarque ceux qui ont répondu à ses désirs, et elle les répète. En un mot elle tâtonne, et elle se fait peu à peu une habitude des mouvemens qui la rendent capable de veiller à sa conservation. C'est alors qu'il y a dans son corps des mouvemens qui correspondent aux désirs de son âme; c'est alors qu'elle se meut à sa volonté.

CHAPITRE VI.

Du plaisir, de la douleur, des besoins et des désirs dans un homme borné au sens du toucher.

§ 1. Donnons à notre statue l'usage de tous ses membres; et avant de faire la recherche des connoissances qu'elle acquerra, voyons quels sont ses besoins.

Les différentes espèces de plaisir et de douleur en seront la source : car il faut raisonner sur le toucher comme nous avons fait sur les autres sens.

D'abord son plaisir, ainsi que son existence, lui a paru concentré en un point. Mais ensuite il s'est peu à peu étendu avec le même progrès que

le sentiment fondamental; car elle a du plaisir à remarquer ce sentiment, lorsqu'il se démèle dans les parties de son corps, pourvu qu'il ne soit accompagné d'aucune sensation douloureuse.

§ 2. Le plus grand bonheur des enfans paraît consister à se mouvoir : les chutes mêmes ne les dégoûtent pas. Un bandeau sur les yeux les chagrinerait moins qu'un lien qui leur ôterait l'usage des pieds et des mains. En effet c'est au mouvement qu'ils doivent la conscience la plus vive qu'ils aient de leur existence. La vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, semblent la borner dans un organe; mais le mouvement la répand dans toutes les parties, et fait jouir du corps dans toute son étendue. A se mouvoir.

Si l'exercice est pour eux le plaisir qui a le plus d'attrait, il en aura encore plus pour notre statue : car non-seulement elle ne connaît rien qui puisse l'en distraire, mais encore elle éprouvera que le mouvement peut seul lui procurer tous les plaisirs dont elle est capable.

§ 3. Elle aimera surtout les corps qui ne l'offensent point : elle sera fort sensible au poli et à la douceur de leur surface, et elle se plaira à y trouver, au besoin, de la fraîcheur ou de la chaleur. A manier les objets.

Tantôt les objets lui feront plus de plaisir, à proportion qu'elle les maniera plus facilement : tels sont ceux qui, par leur grandeur et leur

figure, s'accommoderont mieux à l'étendue et à la forme de sa main. D'autres fois ils lui plairont par l'étonnement où elle sera de leur volume, et par la difficulté de les manier. La surprise que lui donnera, par exemple, l'espace qu'elle découvrira autour d'elle, contribuera à lui rendre agréable le transport de son corps d'un lieu dans un autre.

La solidité et la fluidité, la dureté et la mollesse, le mouvement et le repos, seront pour elle des sentimens agréables : car plus ils contrastent, plus ils attirent son attention et se font remarquer.

A s'en faire des idées.

§ 4. Mais ce qui deviendra pour elle une source de plaisir, c'est l'habitude qu'elle se fera de comparer et de juger. Alors elle ne touchera pas les objets pour le seul plaisir de les manier ; elle en voudra connaître les rapports, et elle passera par autant de sentimens agréables qu'elle se formera d'idées nouvelles. En un mot les plaisirs naîtront sous ses mains, sous ses pas. Ils augmenteront, ils se multiplieront jusqu'à ce que ses forces soient excédées. Alors ils commenceront à être mêlés de fatigue ; peu à peu ils s'évanouiront ; enfin il ne lui restera plus que de la lassitude, et le repos deviendra son plus grand plaisir.

Elle est plus exposée à la douleur qu'avec les autres sens.

§ 5. Quant à la douleur, elle y sera, avec le sens du toucher, plus fréquemment exposée qu'avec les autres ; souvent même elle en trouvera la vivacité bien supérieure à celle des plaisirs qu'elle connaît. Mais l'avantage dont elle jouit,

c'est que le plaisir est à sa disposition, et que la douleur ne se fait sentir que par intervalles.

§ 6. Avec les autres sens, son désir consistait principalement dans l'effort des facultés de l'âme, pour lui retracer une idée agréable le plus vivement qu'il était possible. Cette idée était la seule jouissance qu'elle pouvait par elle-même se procurer, puisqu'il n'était pas en son pouvoir de se donner des sensations. Mais l'espèce de désir dont elle est capable avec le toucher, embrasse l'effort de toutes les parties du corps qui tendent à se mouvoir, et qui vont, pour ainsi dire, chercher des sensations sur tous les objets palpables. Nous-mêmes, lorsque nous désirons vivement, nous sentons que nos désirs enveloppent cette double tendance des facultés de l'âme et des facultés du corps. Dès lors la jouissance ne se borne plus aux idées que l'imagination représente; elle s'étend au dehors sur tous les objets qui sont à portée; et les désirs, au lieu de concentrer notre statue dans ses manières d'être, comme il arrivait avec les autres sens, l'entraînent continuellement hors d'elle. En quoi consistent ses désirs.

§ 7. Par conséquent, son amour, sa haine, sa volonté, son espérance, sa crainte, n'ont plus ses propres manières d'être pour seul objet : ce sont les choses palpables qu'elle aime, qu'elle hait, qu'elle espère, qu'elle craint, qu'elle veut. Quel en est l'objet ?

Elle n'est donc pas bornée à n'aimer qu'elle;

mais son amour pour les corps est un effet de celui qu'elle a pour elle-même : elle n'a d'autre dessein, en les aimant, que la recherche du plaisir ou la fuite de la douleur ; et c'est là ce qui va lui apprendre à se conduire dans l'espace qu'elle commence à découvrir.

CHAPITRE VII.

De la manière dont un homme borné au sens du toucher commence à découvrir l'espace.

Le plaisir règle les mouvemens de la statue.

§ 1. Puisque les désirs consistent dans l'effort que les parties du corps font de concert avec les facultés de l'âme, notre statue ne peut désirer une sensation qu'au même instant elle ne se meuve pour chercher l'objet qui peut la lui procurer. Elle sera donc déterminée à se mouvoir toutes les fois qu'elle se rappellera les sensations agréables dont le mouvement lui a donné la jouissance.

D'abord elle s'agite sans but déterminé, et cette agitation est elle-même un sentiment dont elle jouit avec plaisir ; car elle en sent mieux son existence. Si sa main rencontre ensuite un objet qui fasse sur elle une impression agréable de chaleur ou de fraîcheur, aussitôt tous ses mouvemens sont suspendus, et elle se livre toute en-

tière à ce nouveau sentiment. Plus il lui paraît agréable, plus elle y fixe son attention; elle voudrait même toucher de toutes les parties de son corps l'objet qui l'occasionne : et ce désir reproduit en elle des mouvemens qui, au lieu de se faire sans but déterminé, tendent tous à lui procurer la jouissance la plus complète.

Cependant cet objet perd son degré de chaleur ou de fraîcheur, et la jouissance cesse d'en être agréable. Alors la statue se souvient des premiers mouvemens qui lui ont plu, elle les désire; et s'agitant une seconde fois sans autre dessein que de s'agiter, elle change peu à peu de place et touche de nouveaux corps.

Un des premiers objets de sa surprise, c'est sans doute l'espace qu'elle découvre à chaque instant autour d'elle. Il lui semble qu'elle le tire du sein de son être, que les objets ne s'étendent sous ses mains qu'aux dépens de son propre corps; et plus elle se compare avec l'espace qui l'environne, plus elle sent ses bornes se resserrer.

A chaque fois qu'elle découvre un nouvel espace, et touche de nouveaux objets, elle suspend ses mouvemens ou les règle, pour mieux jouir des sensations qui lui plaisent; et elle recommence à se mouvoir pour le seul plaisir de se mouvoir, aussitôt qu'elle cesse de les trouver agréables.

Lorsque par ce moyen elle a découvert un certain espace, et qu'elle a éprouvé un certain nombre de sensations, elle se rappelle au moins confusément tout ce dont elle a joui. Se souvenant d'un côté qu'elle le doit à ses mouvemens, sentant de l'autre que ses mouvemens sont à sa disposition, elle désire de parcourir encore cet espace, et de se procurer les mêmes sensations qu'elle a appris à connaître. Elle ne se meut donc plus pour le seul plaisir de se mouvoir.

Mais comme elle ne passe pas toujours par les mêmes endroits, elle éprouve de temps en temps des sentimens qui lui étaient tout-à-fait inconnus. A mesure qu'elle en fait l'expérience, elle juge que ses mouvemens sont propres à lui procurer de nouveaux plaisirs, et cet espoir devient le principe qui la meut.

Elle devient capable de curiosité.

§ 2. Elle commence donc à juger qu'il y a des découvertes à faire pour elle; elle apprend que les mouvemens qui sont à sa disposition lui donnent le moyen d'y réussir, et elle devient capable de curiosité.

En effet la curiosité n'est que le désir de quelque chose de nouveau; et ce désir ne peut naître que lorsqu'on a déjà fait des découvertes, et qu'on croit avoir des moyens pour en faire encore. Il est vrai qu'on peut se tromper sur les moyens. Devenu curieux par habitude, on s'occupe souvent à des recherches où il est impossible de

faire des progrès. Mais c'est une méprise où l'on ne serait pas tombé si dans d'autres occasions on n'avait pas eu des succès plus favorables.

§ 3. Il n'était peut-être pas impossible que lorsque notre statue recevait successivement les autres sens, l'habitude de passer par des manières d'*être* toujours différentes ne lui en fit soupçonner d'autres dont elle pourrait encore jouir; mais ne sachant pas comment elles devaient lui arriver, et n'ayant aucun moyen pour en obtenir la jouissance, elle ne pouvait pas s'occuper à découvrir en elle une nouvelle manière d'être. Il était bien plus naturel qu'elle tournât tous ses désirs vers les sentimens agréables qu'elle connaissait. C'est pourquoi je ne lui ai point supposé de curiosité.

Elle ne l'était pas avec les autres sens.

§ 4. On sent que la curiosité devient pour elle un besoin qui la fera continuellement passer d'un lieu dans un autre. Ce sera souvent l'unique mobile de ses actions. Sur quoi il faut remarquer que je ne m'écarte point de ce que j'ai établi, lorsque j'ai dit que le plaisir et la douleur sont la seule cause du développement de ses facultés. Car elle n'est curieuse que dans l'espérance de se procurer des sentimens agréables, ou d'en éviter qui lui déplaisent. Ainsi ce nouveau principe est une conséquence du premier, et le confirme.

La curiosité est un des principaux motifs de ses actions.

§ 5. Dans les commencemens, elle ne fait que se traîner; elle va ensuite sur ses pieds et sur ses

La douleur suspend le désir de se mouvoir.

mains; et rencontrant enfin une élévation, elle est curieuse de découvrir ce qui est au-dessus d'elle, et elle se trouve, comme par hasard, sur ses pieds. Elle chancelle, elle marche, en s'appuyant sur tout ce qui est propre à la soutenir; elle tombe, se heurte, et ressent de la douleur. Elle n'ose plus se soulever, elle n'ose presque plus changer de place : la crainte de la douleur balance l'espérance du plaisir. Si cependant elle n'a point encore été blessée par les corps sur lesquels elle a porté la main, elle continuera d'étendre les bras sans défiance : mais, à la première piqûre, cette confiance l'abandonnera, et elle demeurera immobile.

Ce désir renait accompagné de crainte.

§ 6. Peu à peu sa douleur se dissipe, et le souvenir qui lui en reste, trop faible pour contenir le désir de se mouvoir, est assez fort pour la faire mouvoir avec crainte. Ainsi il ne faut que disposer des objets qui l'environnent, et nous lui rendrons sa première sécurité par des plaisirs capables d'effacer jusqu'au souvenir de sa douleur, ou nous renouvellerons sa défiance par des sentimens douloureux.

Si nous laissons les choses à leur cours naturel, les accidens pourront être si fréquens, que la défiance ne la quittera plus.

Circonstances où la crainte l'aurait entièrement étouffé.

§ 7. Si même, au premier instant, nous l'avions placée dans un lieu où elle n'eût pu se mouvoir, sans s'exposer à des douleurs vives, le mouvement

aurait cessé d'être un plaisir pour elle; elle fût demeurée immobile, et ne se fût jamais élevée à aucune connaissance des objets extérieurs.

Crainte qui donne occasion à une sorte d'industrie.

§ 8. Mais si nous veillons sur elle, pour qu'elle n'éprouve que de légères douleurs, et que ces douleurs soient même encore assez rares, alors elle désirera de se mouvoir; et ce désir sera seulement accompagné de temps en temps de quelque défiance de ses mouvemens. Elle ne sera donc plus dans le cas de demeurer pour toujours immobile; si elle craint un changement de situation, elle le désire toutes les fois qu'il peut la soulager, et elle obéit tour à tour à ces deux sentimens.

De là naîtra une sorte d'industrie, c'est-à-dire, l'art de régler ses mouvemens avec précaution, et de faire usage des objets qu'elle découvrira pouvoir servir à prévenir les accidens auxquels elle est exposée. Le même hasard, qui lui fera saisir un bâton, lui apprendra peu à peu qu'il peut l'aider à se soutenir, à juger des corps, contre lesquels elle pourrait se heurter, et à connaître les endroits où elle peut porter le pied en toute assurance.

CHAPITRE VIII.

Des idées que peut acquérir un homme borné au sens du toucher.

Le plaisir et la douleur également nécessaires à l'instruction de la statue.

§ 1. Sans le plaisir, notre statue n'aurait jamais la volonté de se mouvoir; sans la douleur, elle se transporterait avec sécurité, et périrait infailliblement. Il faut donc qu'elle soit toujours exposée à des sensations agréables ou désagréables. Voilà le principe et la règle de tous ses mouvemens. Le plaisir l'attaque aux objets, l'engage à leur donner toute l'attention dont elle est capable, et à s'en former des idées plus exactes. La douleur l'écarte de tout ce qui peut lui nuire, la rend encore plus sensible au plaisir, lui fait saisir les moyens d'en jouir sans danger, et lui donne des leçons d'industrie; en un mot, le plaisir et la douleur sont ses seuls maîtres.

Ils déterminent seuls le nombre et l'étendue de ses connaissances.

§ 2. Le nombre des idées qui peuvent venir par le tact est infini; car il comprend tous les rapports des grandeurs, c'est-à-dire une science que les plus grands mathématiciens n'épuiseront jamais. Il ne s'agit donc pas d'expliquer ici la génération des idées qu'on peut devoir au toucher; il suffit de découvrir celles que notre statue acquerra elle-même. Les observations que nous avons faites nous fournissent le principe qui doit

nous conduire dans cette recherche : c'est qu'elle ne remarquera, dans ses sensations, que les idées auxquelles le plaisir et la douleur lui feront prendre quelque intérêt. L'étendue de cet intéret déterminera l'étendue de ses connaissances.

§ 3. Quant à l'ordre dans lequel elle les acquerra, il aura deux causes. L'une sera la rencontre fortuite des objets, l'autre la simplicité des rapports; car elle n'aura des notions exactes de ceux qui supposent un certain nombre de comparaisons qu'après avoir étudié ceux qui en demandent moins. Ordre dans lequel elle acquerra des idées.

Il est possible de suivre les progrès que la seconde de ces causes pourra lui faire faire; il n'en est pas de même de ceux qu'elle devra à la première : mais c'est une chose assez inutile, et chacun peut faire à ce sujet les suppositions qu'il jugera à propos.

§ 4. Ses idées sur la solidité, la dureté, la chaleur, etc., ne sont point absolues, c'est-à-dire, qu'elle ne juge qu'un corps est solide, dur, chaud, qu'autant qu'elle le compare avec d'autres qui ne le sont pas au même degré, ou qui ont des qualités différentes. Si tous les objets étaient également solides, durs, chauds, etc., elle aurait les sensations de solidité, de dureté et de chaleur sans le remarquer; elle confondrait tous les corps à cet égard. Mais parce qu'elle rencontre tour à tour de la solidité et de la fluidité, de la dureté et Premières idées qu'elle acquiert.

de la mollesse, de la chaleur et du froid, elle donne son attention à ces différences, elle les compare, elle en juge, et ce sont autant d'idées par où elle apprend à distinguer les corps. Plus elle exercera ses jugemens à ce sujet, plus son tact acquerra de finesse; et elle se rendra peu à peu capable de discerner dans une même qualité jusqu'aux nuances les plus légères. Voilà les idées qui demandent le moins de comparaison, et par conséquent les premières qu'elle aura occasion de remarquer.

Sa curiosité en devient plus grande.

§ 5. Ces connaissances appliquent avec une nouvelle vivacité son attention sur les objets qu'elle touche; elles les lui font considérer sous tous les rapports qui la frappent sensiblement. Plus elle en découvre, plus elle se fait une habitude de juger qu'elle en découvrira encore, et la curiosité devient pour elle un besoin plus pressant.

Combien elle a d'activité.

§ 6. Ce besoin sera le principal ressort des progrès de son esprit. Cependant je n'entreprendrai pas d'en suivre tous les effets, parce que je craindrais de m'égarer dans trop de conjectures. J'observerai seulement que la curiosité doit être chez elle bien plus active que chez le commun des hommes. L'éducation l'étouffe souvent en nous, par le peu de soin qu'on prend à la satisfaire; et, dans l'âge où nous sommes abandonnés à nous-mêmes, la multitude des besoins la contraint, et ne nous permet pas de suivre tous les goûts qu'elle nous inspirerait. Mais dans la statue je ne vois

rien qui ne tende à l'augmenter. Les sentimens agréables qu'elle éprouve souvent, et les sentimens désagréables auxquels elle est quelquefois exposée [1], doivent l'intéresser vivement à pouvoir reconnaître, aux plus légères différences, les objets qui les produisent. Elle va donc se livrer à l'étude des corps.

La statue se fait des idées de figure.

§ 7. Lorsqu'elle n'avait que le sens de la vue, nous avons observé que son œil apercevait des couleurs sans pouvoir remarquer l'ensemble d'aucune figure, sans avoir par conséquent une idée distincte d'étendue. La main a au contraire cet avantage, qu'elle ne peut manier un objet qu'elle ne remarque l'étendue et l'ensemble des parties qui le composent : elle le circonscrit. Il suffit, pour cet effet, qu'elle en sente la solidité. En serrant un caillou notre statue se fait l'idée d'un corps différent d'un bâton qu'elle a touché dans toute sa longueur : elle sent dans un cube des angles qu'elle ne peut trouver dans un globe : elle n'aperçoit pas la même direction dans un arc et dans un jonc bien droit; en un mot, elle distingue les choses solides suivant la forme que chacun fait prendre à sa main ; et elle considère, comme formant un seul tout, les portions d'étendue qu'elle ne peut séparer ou qu'elle sépare difficilement. Elle acquiert donc les idées de ligne

[1] Je dis *quelquefois*, parce que si ces sentimens se répétaient trop souvent, ils éteindraient tout-à-fait sa curiosité.

droite, de ligne courbe, et de plusieurs sortes de figures.

En comparant les qualités contraires.

§ 8. Mais si les premiers corps qu'elle a occasion de toucher faisaient tous prendre la même forme à sa main, si elle ne rencontrait, par exemple, que des globes de même volume, elle se bornerait à remarquer que l'un serait rude, l'autre poli, l'un chaud, l'autre froid, et elle ne donnerait aucune attention à la forme que sa main prendrait constamment. Ainsi elle toucherait des globes sans jamais s'en faire aucune idée. Qu'elle manie au contraire tour à tour des globes, des cubes, et d'autres figures de diverses grandeurs, elle sera frappée de la différence des formes que prennent ses mains. Alors elle commence à juger que toutes les figures ne se ressemblent pas. Sa curiosité la porte aussitôt à chercher tous les côtés par où elles diffèrent, et elle s'en forme peu à peu des notions exactes. Pour acquérir l'idée d'une figure, il faut donc qu'elle en remarque plusieurs qui, au premier attouchement, contrastent par quelque endroit d'une manière sensible : il faut qu'une première différence aperçue lui fasse naître le désir d'en apercevoir d'autres. Elle ne désire, par exemple, de connaître un cube qu'après l'avoir comparé avec un globe, et avoir trouvé dans l'un des angles qu'elle ne trouve pas dans l'autre; en un mot, elle ne cherche de nouvelles idées dans ses sensations qu'autant

qu'elle est prévenue par les premières différences qui s'offrent à elle, lorsqu'elle touche successivement plusieurs objets.

Comment on peut juger des idées qu'elle se fait des corps.

§ 9. La notion d'un corps est plus complexe, à proportion qu'elle ressemble en plus grand nombre les perceptions et les rapports que le tact démêle. Pour connaître quelles idées notre statue se formera des objets sensibles, il faut donc observer dans quel ordre elle jugera de ces perceptions et de ces rapports, et comment elle en fera différentes collections.

Deux sortes de sensations qu'elle peut comparer.

§ 10. Ou les sensations qu'elle comparera sont simples à son égard, parce que ce sont des impressions uniformes, dans lesquelles elle ne saurait distinguer plusieurs perceptions; tel est le chaud ou le froid : ou ce sont des sensations composées de plusieurs autres, qu'elle peut démêler; telle est l'impression d'un corps, où il y a tout à la fois solidité, chaleur, figure, etc.

Ses jugemens sur les sensations simples.

§ 11. Les sensations simples sont de même ou de différente espèce : c'est, par exemple, de la chaleur et de la chaleur, ou de la chaleur et du froid. Les jugemens qu'elle peut porter à leur occasion sont bien bornés.

Si les sensations sont de même espèce, elle sent qu'elles sont distinctes et semblables; elle sent encore si les degrés en sont les mêmes ou différens. Cependant elle n'a pas de moyen pour les mesurer, et elle n'en juge que par des idées vagues

de plus et de moins. Elle sent que la chaleur de sa main droite n'est pas la même que la chaleur de sa main gauche; mais elle n'en connaît qu'imparfaitement les rapports.

Si les sensations sont d'espèces différentes, elle aperçoit seulement que l'une n'est pas l'autre; elle juge que le chaud n'est pas le froid: mais dans les commencemens elle ignore que ce sont deux sensations contraires; et, pour le découvrir, il faut qu'elle ait occasion de remarquer que le chaud et le froid ne peuvent pas se trouver en même temps dans le même corps, et que l'un détruit toujours l'autre. Ainsi ce jugement, *le chaud et le froid sont des sensations contraires*, ne lui est pas aussi naturel qu'il paraît l'être; elle le doit à l'expérience.

Dans toutes ces occasions il est évident qu'il lui suffit de donner son attention à deux sensations pour former tous les jugemens qu'elle est capable de porter.

Ses jugemens sur les sensations composées.

§ 12. Quand deux objets font chacun une sensation composée, elle aperçoit d'abord que l'un n'est pas l'autre: c'est là son premier jugement.

Mais nous avons vu que l'attention diminue à proportion du nombre des perceptions entre lesquelles elle se partage. Elle ne peut donc embrasser toutes celles que produisent deux corps, qu'elle ne soit faible à l'égard de chacune.

La statue ne se formera par conséquent les no-

tions de deux objets qu'autant que le plaisir bornera successivement son attention aux différentes perceptions qu'elle en reçoit, et les lui fera remarquer chacune en particulier. Elle juge d'abord de leur chaleur, en ne les considérant qu'à cet égard; elle juge ensuite de leur grandeur, en ne les considérant que sous ce rapport : et parcourant de la sorte toutes les idées qu'elle y remarque, elle forme une suite de jugemens, dont elle conserve le souvenir. De là résulte le jugement total qu'elle porte de l'un et de l'autre, et qui réunit dans chacun les perceptions qu'elle y a successivement observées. Elle analise donc naturellement; et cela confirme ce que j'ai démontré dans ma logique, que nous apprenons l'analise de la nature même.

§ 13. Les jugemens qui lui donnent les notions composées de deux corps ne sont donc qu'une répétition de ce qu'elle a fait sur les perceptions, qu'elle regarde comme simples. C'est l'attention donnée d'abord à deux idées, ensuite à deux autres, et ainsi successivement à toutes celles qu'elle est capable d'y remarquer : et s'il en reste dont elle n'a pas jugé, c'est qu'elle ne leur a point encore donné d'attention, c'est qu'elle ne les a pas remarquées. Pour les unes et pour les autres l'opération de l'esprit est la même.

Par conséquent, lorsqu'elle compare deux objets, qu'elle en juge, et qu'elle s'en forme des notions complexes, il n'y a point en elle d'autre

opération que lorsqu'elle juge de deux perceptions simples : car elle ne fait jamais que donner son attention.

La statue devient capable de réflexion.

§ 14. Quand elle n'avait que l'odorat, elle conduisait son attention d'une idée à une autre; elle en remarquait la différence, mais elle ne faisait pas des collections dont elle déterminât les rapports.

Avec la vue, elle pouvait à la vérité distinguer plusieurs couleurs qu'elle éprouvait ensemble, mais elle ne remarquait pas qu'elles formassent des tous figurés; elle sentait seulement qu'elle était tout à la fois de plusieurs manières.

Ce n'est qu'avec le tact que, détachant ces modifications de son *moi*, et les jugeant hors d'elle, elle en fait des tous différemment combinés, où elle peut démêler une multitude de rapports.

L'attention dont elle est capable avec le toucher produit donc des effets bien différens de l'attention dont elle était capable avec les autres sens. Or, cette attention, qui combine les sensations, qui en fait au dehors des tous, et qui, réfléchissant, pour ainsi dire, d'un objet sur un autre, les compare sous différens rapports : c'est ce que j'appelle *réflexion*. Ainsi l'on voit pourquoi notre statue, sans réflexion avec les autres sens, commence à réfléchir avec le toucher [1].

[1] La réflexion n'étant dans l'origine que l'attention même, on pourrait la concevoir de manière qu'elle aurait lieu avec chaque sens. Mais pour être d'accord sur les questions de cette

§ 15. Un corps qu'elle touche n'est donc à son égard que les perceptions de grandeur, de solidité, de dureté, etc., qu'elle juge réunies : c'est là tout ce que le tact lui découvre ; et elle n'a pas besoin, pour former un pareil jugement, de donner à ces qualités un sujet, un soutien, ou, comme parlent les philosophes, un *substratum*. Il lui suffit de les sentir ensemble.

Ce qu'est un corps à son égard.

§ 16. Autant elle remarque de collections de cette espèce, autant elle distingue d'objets ; et elle ne les compose pas seulement des idées de grandeur, de solidité, de dureté, elle y fait encore entrer la chaleur ou le froid, le plaisir ou la douleur, et en général tous les sentimens que le tact lui apprend à rapporter au dehors. Ses propres sensations deviennent donc les qualités des objets. Si elles sont vives, telle qu'une chaleur violente, elle les juge en même temps dans sa main et dans les corps qu'elle touche ; si elles sont faibles, telle qu'une chaleur douce, elle ne les juge que dans ces corps. Ainsi elle peut bien quelquefois cesser de les regarder comme à elles ; mais elle ne cessera plus de les attribuer aux objets qui les occasionnent. C'est une erreur où les autres sens n'ont pu la faire tomber, puisqu'elle n'apercevait jamais ses sensations, que comme son *moi* modifié différemment.

De quelles qualités elle compose les objets.

espèce, il suffit de s'entendre. Je fais cette note pour prévenir les disputes de mots : inconvénient fort ordinaire en métaphysique, et contre lequel on ne saurait trop se tenir en garde.

Elle se fait des idées abstraites.

§ 17. Nous venons de voir que pour rassembler dans les objets les qualités qui leur conviennent, elle a été obligée de les considérer chacune à part. Elle a donc fait des abstractions : car abstraire, c'est séparer une idée de plusieurs autres qui entrent avec elle dans la composition d'un tout.

En ne donnant, par exemple, son attention qu'à la solidité d'un corps, elle sépare cette qualité des autres auxquelles elle n'a point eu d'égard. Elle fait de la même manière les idées abstraites de figure, de mouvement, etc.; et aussitôt chacune de ces notions se généralise, parce qu'elle remarque qu'il n'en est point qui ne convienne à plusieurs objets, ou qui ne se retrouve dans plusieurs collections.

On voit par là, et par ce que nous avons dit en traitant des autres sens, que les idées abstraites naissent nécessairement de l'usage que nous voulons faire de nos organes; que par conséquent elles ne sont pas aussi éloignées de l'intelligence des hommes qu'on paraît le croire; et que leur génération n'est pas assez difficile à comprendre, pour supposer que nous ne puissions les tenir que de l'auteur de la nature.

On n'en saurait déterminer le nombre.

§ 18. Lorsque la statue était bornée aux autres sens, elle ne pouvait faire des abstractions que sur ses propres manières d'être; elle en séparait certains accessoires, communs à plusieurs; elle

en séparait, par exemple, le contentement ou le mécontentement qui les accompagnaient, et elle faisait par ce moyen les notions générales de manières d'être agréables, et de manières d'être désagréables.

Mais actuellement qu'elle s'est accoutumée à prendre ses sensations pour les qualités des objets sensibles, c'est-à-dire, pour des qualités qui existent hors d'elle, et, pour ainsi dire, par groupes, elle peut les détacher chacune des collections dont elles font partie, les considérer à part, et former des abstractions sans nombre. Mais n'ayant pas déterminé l'étendue de sa curiosité, nous n'entreprendrons pas de la suivre ici dans toutes ces opérations.

§ 19. Sa curiosité ne la bornera pas à n'étudier que les objets qui l'environnent. Elle se touchera elle-même, et elle étudiera surtout la forme de cet organe avec lequel elle manie les corps. Elle examinera ses doigts lorsqu'ils s'écartent, se rapprochent, se plient; frappée de la ressemblance qu'elle commence à découvrir entre ses mains, elle sera curieuse d'en juger encore mieux; elle observera ses doigts un à un, deux à deux, etc.; par là elle multipliera ses notions abstraites sur les nombres, et pourra apprendre que sa main droite a autant de doigts que sa main gauche.

Elle étend ses idées sur les nombres.

Qu'elle considère alors un corps, elle juge qu'il est un, comme un de ses doigts; qu'elle en con-

sidère deux, elle juge qu'ils sont deux, comme deux de ses doigts. Voilà donc ses doigts devenus les signes des nombres. Mais nous ne pouvons assurer jusqu'où elle portera ces sortes d'idées. Il me suffit de prouver par ces détails qu'elles sont toutes renfermées dans le toucher, et que notre statue les y remarquera, suivant le besoin qu'elle aura de les acquérir.

Ses autres idées en sont plus distinctes.

§ 20. Ayant étendu ses idées sur les nombres, elle sera plus en état de se rendre compte de ses notions abstraites. Elle pourra, par exemple, remarquer qu'elle forme sur un même objet, jusqu'à cinq ou six abstractions ; ou, pour parler autrement, qu'elle y peut observer séparément jusqu'à cinq ou six qualités différentes. Auparavant elle en aperçoit seulement une multitude, qu'il ne lui était pas possible de déterminer : ce qui ne pouvait manquer d'y répandre de la confusion. Ses progrès sur les nombres contribueront donc à ceux de toutes ses autres connaissances.

Elle ne s'élève pas aux notions abstraites d'être et de substance.

§ 21. Mais quelle que soit la multitude des objets qu'elle découvre ; quelque combinaison qu'elle en fasse, elle ne s'élevera jamais aux notions abstraites d'être, de substance, d'essence, de nature, etc. ; ces sortes de fantômes ne sont palpables qu'au tact des philosophes. Dans l'habitude où elle est de juger que chaque corps est une collection de plusieurs qualités, il lui paraîtra tout naturel qu'elles existent réunies, et elle ne

songera pas à chercher quel en peut être le lien ou le soutien. L'habitude nous tient souvent lieu de raison à nous-mêmes, et il faut convenir qu'elle vaut bien quelquefois les raisonnemens des philosophes.

§ 22. Mais supposé que la statue fût curieuse de découvrir comment ces qualités existent dans chaque collection, elle serait portée comme nous à imaginer quelque chose qui en est le sujet; et si elle pouvait donner un nom à ce quelque chose, elle aurait une réponse toute prête aux questions des philosophes : elle en saurait donc autant qu'eux, c'est-à-dire, qu'ils n'en savent pas plus qu'elle. En effet leurs définitions, expliquées clairement, n'apprennent à un enfant même que ce que les sens lui ont appris. Les philosophes à ce sujet n'en savent pas plus qu'elle.

§ 23. Parmi les notions abstraites qu'elle acquiert, il y en a deux qui méritent quelques considérations particulières : ce sont celles de durée et d'espace. Idées qu'elle se fait de la durée.

Dans le vrai elle ne connaît la durée que par la succession de ses idées; mais elle pourra se la représenter si sensiblement en imaginant le passé par un espace qu'elle a parcouru, et l'avenir pour un espace à parcourir, que le temps sera à son égard comme une ligne, suivant laquelle elle se meut. Cette manière d'en juger lui paraîtra même si naturelle, qu'elle pourra bien tomber dans l'erreur de croire qu'elle ne connaît la durée

qu'autant qu'elle réfléchit sur le mouvement d'un corps. Quand on a plusieurs moyens pour se représenter une chose, on est ordinairement porté à regarder comme le seul celui qui est plus sensible. C'est une méprise que les philosophes mêmes ont peine à éviter. Aussi Locke est-il le premier qui ait démontré que nous ne connaissons la durée que par la succession de nos idées.

l'espace. § 24. Comme elle connaît la durée par la succession de ses idées, elle connaît l'espace par la coexistence de ses idées. Si le toucher ne lui transmettait pas à la fois plusieurs sensations qu'il distingue, qu'il rassemble, qu'il circonscrit dans de certaines limites, et dont, en un mot, il fait un corps, elle n'aurait l'idée d'aucune grandeur. Elle ne trouve donc cette idée que dans la coexistence de plusieurs sensations. Or dès qu'elle connaît une grandeur, elle a de quoi en mesurer d'autres ; elle a de quoi mesurer l'intervalle qui les sépare, celui qu'elles occupent ; en un mot elle a l'idée de l'espace. Comme elle n'aurait donc aucune idée de durée, si elle ne se souvenait pas d'avoir eu successivement plusieurs sensations, elle n'aurait aucune idée d'étendue ni d'espace, si elle n'avait jamais eu plusieurs sensations à la fois.

Partout où elle ne trouve point de résistence, elle juge qu'il n'y a rien, et elle se fait l'idée d'un espace vide. Cependant ce n'est pas une preuve

pour qu'il existe un espace sans matière ; elle n'a qu'à se mouvoir avec quelque vivacité, pour sentir au moins un fluide qui lui résiste.

§ 25. D'abord elle n'imagine rien au delà de l'espace qu'elle découvre autour d'elle ; et en conséquence elle ne croit pas qu'il y en ait d'autre. Dans la suite l'expérience lui apprend peu à peu qu'il s'étend plus loin. Alors l'idée de celui qu'elle parcourt devient un modèle, d'après lequel elle imagine celui qu'elle n'a point encore parcouru ; et lorsqu'elle a une fois imaginé un espace où elle ne s'est point transportée, elle en imagine plusieurs les uns hors des autres. Enfin ne concevant point de bornes au delà desquelles elle puisse cesser d'en imaginer, elle est comme forcée d'en imaginer encore, et elle croit apercevoir l'immensité même. De l'immensité.

§ 26. Il en est de même de la durée. Au premier moment de son existence elle n'imagine rien ni avant ni après. Mais lorsqu'elle s'est fait une longue habitude des changemens auxquels elle est destinée, le souvenir d'une succession d'idées est un modèle d'après lequel elle imagine une dureé antérieure et une durée postérieure ; de sorte que ne trouvant point d'instant dans le passé ni dans l'avenir au delà duquel elle ne puisse pas en imaginer d'autres, il lui semble que sa pensée embrasse toute l'éternité. Elle se croit même éternelle, car elle ne se rappelle pas qu'elle ait De l'éternité.

commencé, et elle ne soupçonne pas qu'elle doive finir.

Les deux derniers ne sont qu'une illusion de son imagination.

§ 27. Cependant elle n'a dans le vrai ni l'idée de l'éternité ni celle de l'immensité. Si elle juge le contraire, c'est que son imagination lui fait illusion, en lui représentant comme l'éternité et l'immensité même, une durée et un espace vagues dont elle ne peut fixer les bornes.

Les sensations sont des idées pour la statue.

§ 28. A chaque découverte qu'elle fait, elle éprouve que le propre de chaque sensation est de lui faire prendre connaissance, ou de quelque sentiment qu'elle juge en elle, ou de quelque qualité qu'elle juge au dehors ; c'est-à-dire que le propre de chaque sensation est pour elle ce que nous appelons *idée;* car toute impression qui donne une connaissance est une idée.

En quoi elles diffèrent des idées intellectuelles.

§ 29. Si elle considère ses sensations comme passées, elle ne les aperçoit plus que dans le souvenir qu'elle en conserve, et ce souvenir est encore une idée ; car il redonne ou rappelle une connaissance. J'appellerai ces sortes d'idées *intellectuelles* ou simplement *idées*, pour les distinguer des autres que je continuerai de nommer *sensations.* Une idée intellectuelle est donc le souvenir d'une sensation. L'idée intellectuelle de solidité, par exemple, est le souvenir d'avoir senti de la solidité dans un corps qu'on a touché ; l'idée intellectuelle de chaleur est le souvenir d'une certaine sensation qu'on a eue ; et l'idée intellectuelle de corps est

le souvenir d'avoir remarqué dans une même collection de l'étendue, de la figure, de la dureté, etc.

§ 30. Or notre statue sent une différence entre éprouver actuellement des sensations, et se souvenir de les avoir eues. Elles les distingue donc de ce que j'appelle *idée intellectuelle*.

Différence que la statue met entre ses idées et ses sensations.

Elle remarque qu'elle a de ces sortes d'idées sans rien toucher, et qu'elle n'a des sensations qu'autant qu'elle touche. La raison qui lui a fait juger ses sensations dans les objets, ne peut lui faire porter le même jugement sur ses idées intellectuelles. Celles-ci lui paraissent donc comme si elle ne les avait qu'en elle-même.

§ 31. Par les sensations elle ne connaît que les objets présens au tact, et c'est par les idées qu'elle connaît ceux qu'elle a touchés et qu'elle ne touche plus. Elle ne juge même bien des objets qu'elle touche qu'autant qu'elle les compare avec ceux qu'elle a touchés: et comme les sensations actuelles sont la source de ses connaissances, le souvenir de ses sensations passées ou les idées intellectuelles en sont tout le fond: c'est par leur secours que les nouvelles sensations se démêlent et se développent toujours de plus en plus.

Si les sensations sont la source de ses connaissances, les idées en deviennent le fond.

§ 32. En effet lorsqu'elle touche un objet, elle ne jugerait point de sa grandeur, ni de ses degrés de dureté, de chaleur, etc., si elle ne se souvenait pas d'avoir manié d'autres grandeurs, où elle

Sans les idées elle jugerait mal des objets qu'elle touche.

commencé,
finir.

§ 27. Ce
l'éternité
contraire
sion, en
mensité
dont ell

§ 28.

éprou
lui fa
sent
qu
pr

Mes idées sont bien différente
puisque les unes sont en moi
au contraire, dans les objets. Or com
d'aucune sensation. Mes connaissances
objets qui font sur moi des imp
par la comparaison q

ıs aux idées que j'ai déjà. J'ai donc des ıvant d'avoir des sensations. Mais ces idées, › suis-je données à moi-même? Non sans : : comment cela serait-il possible? Pour se l'idée d'un triangle, ne faudrait-il pas déjà ? Or si je l'avais, je ne me la donne pas. donc un être qui par moi-même ai natu-ent des idées : elles sont nées avec moi. » idées étant le fond de toutes nos connnais-, elles constituent plus particulièrement ce ous nommons l'être pensant : et quoique les ons soient le principe de la pensée, et n'ap-ment dans le vrai qu'à l'âme, elles paraissent er dans le corps, et être tout-à-fait inutiles génération des idées. Notre statue ne man-rait donc pas de tomber dans l'erreur des idées ées, si elle était capable, comme nous, de se dre dans de vaines spéculations. Mais ce n'est s la peine d'en faire un philosophe, pour lui pprendre à raisonner si mal [1].

[1] C'est après de pareils raisonnemens qu'on a accordé des ensations à des animaux auxquels on a refusé des idées, et qu'on a cru que nos idées ne venaient point des sens. Les philosophes considérant l'homme lorsqu'il a déjà acquis beaucoup de connaissances, et voyant qu'alors il a des idées indépendamment des sensations actuelles, ils n'ont pas vu que ces idées n'étaient que le souvenir des sensations précédentes ; ils ont conclu au contraire que les idées avaient toujours précédé les sensations. De là plusieurs systèmes ; celui des idées innées, celui du P. Mallebranche et celui de quelques anciens, tel que

Ses connaissances ne sont que pratiques, et la lumiere qui la conduit n'est qu'un instinct.

§ 35. N'ayant pas déterminé jusqu'où elle portera sa curiosité, principal mobile des opérations de son âme, je n'entreprends pas d'entrer dans un plus grand détail des connaissances que la réflexion peut lui faire acquérir. Il suffit d'observer que tous les rapports des grandeurs étant renfermés dans les sensations du tact, elle les remarquera lorsqu'elle sera intéressée à les connaître. Mon objet n'est pas d'expliquer la génération de toutes ses idées; je me borne à démontrer qu'elles lui viennent par les sens, et que ce sont ses besoins qui lui apprennent à les démêler.

Sa méthode, pour les acquérir, est d'observer successivement, l'une après l'autre, les qualités qu'elle attribue aux objets : elle analise naturellement, mais elle n'a aucun langage. Or, une analise qui se fait sans signes ne peut donner que des connaissances bien bornées; elles sont nécessairement en petit nombre; et parce qu'il n'a pas été possible d'y mettre de l'ordre, la collection en doit être fort confuse. Lors donc que je traite des idées qu'acquiert la statue, je ne prétends pas qu'elle ait des connaissances pratiques. Toute sa lumière est proprement un instinct, c'est-à-dire, une habitude de se conduire d'après des idées dont

Platon, qui croyaient que l'âme avait été douée de toutes sortes de connaissances avant son union avec le corps, et que par conséquent ce que nous croyons apprendre n'est qu'une réminiscence de ce que nous avons su.

elle ne sait pas se rendre compte, habitude qui, étant une fois contractée, la guide sûrement, sans qu'elle ait besoin de se rappeler les jugemens qui la lui ont fait prendre. En un mot, elle a acquis des idées. Mais dès qu'une fois ses idées lui ont appris à se conduire, elle n'y pense plus, et elle agit par habitude. Pour acquérir des connaissances de théorie, il faut nécessairement avoir un langage : car il faut classer et déterminer les idées; ce qui suppose des signes employés avec méthode. (Voyez la première partie de ma grammaire, ou ma logique.)

CHAPITRE IX.

Observations propres à faciliter l'intelligence de ce qui sera dit en traitant de la vue.

§ 1. Après les détails où nous venons d'entrer, ce chapitre paraîtra tout-à-fait inutile; et j'avoue qu'il le serait s'il ne préparait pas le lecteur à se convaincre des observations que nous ferons sur la vue. La manière dont les mains jugent des objets par le moyen d'un bâton, de deux ou d'un plus grand nombre, ressemble si fort à la manière dont les yeux en jugent par le moyen des rayons, que depuis Descartes on explique communément l'un de ces problèmes par l'autre. Le premier sera l'objet de ce chapitre. Objet de ce chapitre.

Comment la statue peut juger des distances et des situations à l'aide d'un bâton.

§ 2. La première fois que la statue saisit un bâton, elle n'a connaissance que de la partie qu'elle tient : c'est là qu'elle rapporte toutes les sensations qu'il fait sur elle.

Elle ne sait donc pas qu'il est étendu ; et par conséquent elle ne peut pas juger de la distance des corps sur lesquels elle le porte.

Ce bâton peut être incliné différemment, et dès lors il fait sur sa main des impressions différentes. Mais ces impressions ne lui apprennent pas qu'il est incliné, tant qu'elle ignore qu'il est étendu. Elles ne sauraient donc encore lui découvrir les différentes situations des objets.

Pour juger par son moyen des distances, il faut qu'elle l'ait touché dans toute sa longueur ; et pour juger des situations par l'impression qu'elle en reçoit, il faut que pendant qu'elle le tient d'une main, elle en étudie de l'autre la direction.

Avec deux.

§ 3. Tant qu'elle ne saura pas juger de la direction de deux bâtons, dont la longueur lui est connue, et qu'elle tient, l'un de la main droite, et l'autre de la main gauche, elle ne pourra pas découvrir s'ils se croisent quelque part, ni même si leurs extrémités s'éloignent, ou si elles se rapprochent. Elle croira souvent toucher deux corps lorsqu'elle n'en touchera qu'un ; elle croira en haut ce qui est en bas; en bas ce qui est en haut. Mais dès qu'elle sera capable de remarquer les

différentes directions, suivant la différence des impressions, alors elle connaîtra la situation des bâtons, et par là elle jugera de celle des corps.

Ce jugement ne sera d'abord qu'un raisonnement fort lent. Elle se dira en quelque sorte : Ces bâtons ne peuvent se croiser, que l'extrémité de celui *que* je tiens de la main gauche ne soit à ma *droite*. Par conséquent les corps qu'ils touchent sont dans une situation contraire à celle de mes mains; et je dois juger à droite ce que je sens de la main gauche, et à gauche ce que je sens de la main droite. Dans la suite ce raisonnement lui deviendra si familier, et se fera si rapidement, qu'elle jugera de la situation des corps, sans paraître faire la moindre attention à celle de ses mains.

Elle rapporte sa sensation à l'extrémité opposée à celle qu'elle saisit.

§ 4. Ce n'est plus à l'extrémité qui agit sur sa main qu'elle rapporte les sensations qu'un bâton lui transmet; elle sent au contraire, à l'extrémité opposée, la dureté ou la mollesse des corps sur lesquels elle le porte; et cette habitude lui fera distinguer des sensations qu'elle ne distinguait pas auparavant.

Supposons qu'elle appuie la paume de la main sur trois joncs d'égale longueur, et réunis comme s'ils n'en formaient qu'un seul, elle aura une sensation confuse, ou elle ne démêlera pas l'action de chaque jonc. Écartons ces joncs seulement par le bas : aussitôt elle aperçoit distinctement trois

points de résistance, et par là elle discerne l'impression que chaque jonc fait sur elle.

Mais il faut bien remarquer qu'elle ne fait cette différence que parce qu'elle a appris à juger de l'inclinaison par la sensation. Si elle n'avait pas fait les expériences nécessaires pour porter ce jugement, elle sentirait dans sa main un seul point de résistance, soit que les joncs fussent réunis par le bas, soit qu'ils fussent écartés.

Cette expérience confirme le sentiment que j'ai adopté sur la vue. Car ne se peut-il pas que, comme la main, l'œil ne confonde des sensations semblables, lorsqu'il ne les juge qu'en lui-même, et qu'il ne commence à en faire la différence qu'autant qu'il s'accoutume à les rapporter au dehors? Il suffit de considérer que les rayons font sur lui l'effet que les joncs font sur la main.

Elle se fait une espèce de géométrie.

§ 5. Pour déterminer l'intervalle que laissent entre elles les extrémités de deux bâtons qui se croisent, il suffit à un géomètre de déterminer la grandeur des angles et celle des côtés.

La statue ne peut pas suivre une méthode où il y ait autant de précision; mais elle sait à peu près quelle est la grandeur des bâtons, combien ils sont inclinés, le point où ils se croisent, et elle juge que les extrémités qui portent sur les objets s'écartent ou se rapprochent dans la même proportion que les extrémités qu'elle saisit. On imagine donc comment à force de tâtonner elle

se fera une espèce de géométrie, et jugera de la grandeur des corps à l'aide de deux bâtons.

Si elle avait quatre mains, elle pourrait par le même artifice juger tout à la fois de la hauteur et de la largeur d'un objet ; et si elle en avait un plus grand nombre, elle pourrait l'apercevoir sous une plus grande quantité de rapports. Il suffirait qu'elle contractât l'habitude de porter des jugemens sur les impressions que lui transmettraient dix bâtons ou davantage.

C'est ainsi que sans aucune connaissance de la géométrie elle se conduirait, en tâtonnant, d'après les principes de cette science ; et, pour dire encore plus, c'est ainsi que dans le développement de nos facultés il y a des principes qui nous échappent au moment même qu'ils nous guident. Nous ne les remarquons pas, et cependant nous ne faisons rien que par leur influence.

Aussi la connaissance des principes de la géométrie serait-elle tout-à-fait inutile à notre statue. Ce ne serait jamais qu'en tâtonnant qu'elle en pourrait faire l'application aux bâtons dont elle se sert. Or dès qu'elle tâtonne, elle porte nécessairement les mêmes jugemens que si elle raisonnait d'après ces principes. Il aurait donc été superflu de lui supposer des idées innées sur les grandeurs et sur les situations : c'est assez qu'elle ait des mains.

CHAPITRE X.

Du repos, du sommeil et du réveil dans un homme borné au sens du toucher.

Le repos de la statue.

§ 1. Le mouvement paraît à notre statue un état si naturel, et elle a une si grande curiosité de se transporter partout et de tout manier, qu'elle ne prévoit pas sans doute l'inaction où elle ne peut manquer de tomber. Mais peu à peu ses forces l'abandonnent; et commençant à sentir de la lassitude, elle la combat quelque temps par le désir qu'elle a encore de se mouvoir; enfin, le repos devient le plus pressant de ses besoins; elle sent que malgré elle sa curiosité cède; elle étend les bras, et reste immobile.

Son sommeil.

§ 2. Cependant l'activité de sa mémoire se conserve encore : et il lui semble qu'elle ne vit plus que par le souvenir de ce qu'elle a été : mais la mémoire se repose à son tour; les idées qu'elle retrace s'affaiblissent insensiblement, et paraissent se perdre dans un éloignement d'où elles jettent à peine une lueur qui va s'éteindre. Enfin toutes les facultés sont assoupies : et c'est pour la statue l'état du sommeil.

Son réveil.

§ 3. Au bout de quelques heures, le repos commence à lui rendre ses forces. Ses idées reviennent lentement; il semble qu'elles ne paraissent que

pour disparaître ; et son âme, suspendue entre le sommeil et la veille, se sent comme une vapeur légère, qui d'un moment à l'autre se dissipe et se reproduit. Cependant le mouvement renaît peu à peu dans toutes les parties de son corps ; ses idées se fixent, ses habitudes se renouvellent, son âme lui est rendue toute entière, elle croit vivre pour la seconde fois.

Ce réveil lui paraît délicieux. Elle porte les mains sur elle avec étonnement, elle les porte sur tout ce qui l'environne : charmée de se retrouver et de retrouver encore les objets qui lui sont familiers, sa curiosité et tous ses désirs renaissent avec plus de vivacité. Elle s'y livre toute entière, se transporte de côté et d'autre, reconnaît ce qu'elle a déjà connu, et acquiert de nouvelles connaissances. Elle se fatigue donc pour la seconde fois, et, cédant à la lassitude, elle s'abandonne encore au sommeil.

§ 4. En passant à plusieurs reprises par ces différens états, elle se fera une habitude de les prévoir ; et ils lui deviendront si naturels, qu'elle s'endormira et se réveillera sans être étonnée. Elle prévoit qu'elle repassera par ces états.

§ 5. C'est au souvenir d'avoir passé de l'un à l'autre qu'elle les distingue. Elle a d'abord senti ses forces l'abandonner insensiblement : elle les a senties ensuite se renouveler tout à coup. Ce passage brusque d'une inaction totale à l'exercice de toutes ses facultés la frappe, la surprend, et A quoi elle les distingue.

par là lui paraît une seconde vie. Il suffit donc de l'opposition qui est entre l'instant de faiblesse qui a immédiatement précédé le sommeil, et l'instant de force où elle se réveille, pour qu'elle se sente, comme si elle avait cessé d'être. Si elle avait repris l'usage de ses facultés par des degrés insensibles, elle n'eût rien pu remarquer de semblable.

Elle ne se fait pas d'idée de l'état de sommeil.

§ 6. Cependant elle ne se représente pas ce que ce peut être que l'état d'où elle sort au réveil. Elle ne juge point quelle en a été la durée, elle ne sait pas même s'il a duré. Car rien ne peut lui faire soupçonner qu'il y ait eu en elle ni au dehors quelque succession. Elle n'a donc aucune notion de l'état de sommeil, et elle n'en distingue l'état de veille que par la secousse que lui donnent toutes ses facultés au moment que les forces lui sont rendues.

CHAPITRE XI.

De la mémoire, de l'imagination et des songes dans un homme borné au sens du toucher.

Comment les idées se lient dans la mémoire de la statue.

§ 1. Les sensations qui viennent par le tact sont de deux espèces : les unes sont l'étendue, la figure, l'espace, la solidité, la fluidité, la dureté, la mollesse, le mouvement, le repos ; les autres sont la chaleur et le froid, et différentes espèces de plai-

sirs et de douleurs. Les rapports de celles-ci sont naturellement indéterminés. Elles ne se conservent donc dans la mémoire, que parce que les organes les ont transmises à plusieurs reprises. Mais celles-là ont des rapports qui se connaissent avec plus d'exactitude. Notre statue mesure le volume des corps avec ses mains ; elle mesure l'espace en se transportant d'un lieu dans un autre ; elle détermine les figures, lorsqu'elle en compte les côtés et qu'elle en suit le contour ; elle juge à la résistance de la solidité ou de la fluidité, de la dureté ou de la mollesse ; enfin elle saisit une différence sensible entre le mouvement et le repos, lorsqu'elle considère si un corps change ou ne change pas de situation par rapport à d'autres. Voilà donc de toutes les idées celles qui se lient le plus fortement et le plus facilement dans sa mémoire.

Elles se lient toutes à celle de l'étendue.

§ 2. D'un côté elle s'est fait une habitude de rapporter toutes ses sensations à l'étendue, puisqu'elle les regarde comme les qualités des objets qu'elle touche. Toutes ses idées ne sont que de l'étendue chaude ou froide, solide ou fluide, etc. Par là, celles dont les rapports sont le plus vagues, comme celles dont les rapports se déterminent le mieux, sont toutes liées à une même idée. En un mot, toutes ses sensations ne sont à son égard que des modifications de l'étendue.

Le souvenir en est plus fort et plus durable.

§ 3. D'un autre côté, la sensation de l'étendue

est telle, que notre statue ne la peut perdre que dans un sommeil profond. Lorsqu'elle est éveillée elle sent toujours qu'elle est étendue; car elle sent toutes les parties de son corps qui pèsent sur le lieu où elles reposent, et qui le mesurent. Tant qu'elle est éveillée elle ne peut donc pas avec le tact comme avec les autres sens, être entièrement privée de toute espèce de sensations. Il lui en reste toujours une à laquelle toutes les autres sont liées, et que je regarde par cette raison comme la base de toutes les idées dont elle conserve le souvenir. Tout prouve donc que la mémoire des idées qui viennent par le tact doit être plus forte, et durer beaucoup plus que celle des idées qui viennent par les autres sens.

En quoi consiste l'imagination de la statue.

§ 4. Les idées peuvent se retracer avec plus ou moins de vivacité. Lorsqu'elles se réveillent faiblement, la statue se souvient seulement d'avoir touché tel ou tel objet : mais lorsqu'elles se réveillent avec force, elle se souvient des objets comme si elle les touchait encore. Or j'ai appelé imagination cette mémoire vive qui fait paraître présent ce qui est absent.

La réflexion se joint à l'imagination.

§ 5. Si nous joignons à cette faculté la réflexion, ou cette opération qui combine les idées, nous verrons comment la statue pourra se représenter dans un objet les qualités qu'elle aura remarquées dans d'autres. Supposons qu'elle désire de jouir tout à la fois de plusieurs qualités qu'elle n'a point

encore rencontrées ensemble; elle les imaginera réunies, et son imagination lui procurera une jouissance qu'elle ne pourrait pas obtenir par le tact.

§ 6. Voilà la signification la plus étendue qu'on donne au mot *imagination* : c'est de le considérer comme le nom d'une faculté qui combine les qualités des objets, pour en faire des ensembles, dont la nature n'offre point de modèles. Par là elle procure des jouissances qui, à certains égards, l'emportent sur la réalité même : car elle ne manque pas de supposer dans les objets dont elle fait jouir, toutes les qualités qu'on désire y trouver.

Sens le plus étendu dans lequel on peut prendre le mot *imagination*

§ 7. Mais la jouissance par le toucher peut se réunir à celle qui se fait par l'imagination ; et ce sera alors pour la statue les plus grands plaisirs dont elle puisse avoir connaissance. Lorsqu'elle touche un objet, rien n'empêche que l'imagination ne le lui représente quelquefois avec des qualités agréables qu'il n'a pas, et ne fasse disparaître celles par où il pourrait lui déplaire. Il suffira pour cela d'un désir vif d'y rencontrer les unes, et de n'y pas trouver les autres.

Jouissance à laquelle le toucher et l'imagination concourent.

§ 8. L'imagination ne peut lui offrir tant d'attraits de la part des objets, qu'elle ne lui fasse souvent trouver du plaisir à se mouvoir, lors même que ses membres fatigués commencent à se refuser à ses désirs. Elle lui retrace même quelquefois ce plaisir avec tant de vivacité, qu'elle

Excès où l'imagination fait tomber la statue.

la distrait de la lassitude de ses organes. Alors il n'y a qu'un excès de fatigue qui puisse lui faire goûter le repos. Un état de peine et de douleur sera le fruit d'un désir auquel elle s'est livrée avec trop peu de modération; et lorsqu'elle en aura souvent fait l'épreuve elle apprendra à se méfier des attraits du plaisir, et sera plus attentive à consulter ses forces.

État de songe.

§ 9. Entre la veille et le sommeil profond nous pouvons distinguer deux états mitoyens : l'un où la mémoire ne rappelle les idées que d'une manière fort légère ; l'autre où l'imagination les rappelle avec tant de vivacité et en fait des combinaisons si sensibles, qu'on croit toucher les objets qu'on ne fait qu'imaginer.

Lorsque la statue s'est endormie dans un lieu où elle a appris à se conduire sans danger, elle peut imaginer qu'il est semé d'épines, de cailloux, qu'elle marche, et qu'à chaque pas elle se déchire, tombe, se heurte, et ressent de la douleur. Quoique étonnée de ce changement, elle n'en peut douter : et son état est le même pour elle que si elle était éveillée, et que ce lieu fût en effet tel qu'il lui paraît.

Cause des songes et du désordre dans lequel ils retracent les idées.

§ 10. Pour découvrir la cause de ce songe, il suffit de considérer qu'avant le sommeil elle avait les idées d'un lieu où elle pouvait se promener sans crainte; celles d'épines, de cailloux, de déchiremens, de chute, de douleur; enfin celles

d'un lieu où elle avait fait l'épreuve de toutes ces choses. Or qu'arrive-t-il dans le sommeil? c'est que cette dernière idée ne se réveille point du tout. Celles d'épines, de cailloux, de déchiremens, de chute, de douleur, et du lieu où elle n'a rien connu de semblable, se retracent avec la même vivacité que si les objets étaient présens; et se réunissant, il faut que la statue croie que ce lieu est devenu tel que son imagination le lui représente. Si elle se fût rappelé le lieu, où elle s'est déchirée, où elle a fait des chutes, elle ne fût pas tombée dans cette erreur. Il ne se fait donc dans les songes des associations si bizarres et si contraires à la vérité, que parce que les idées qui rétabliraient l'ordre se trouvent interceptées.

Il n'est pas étonnant qu'alors les idées se reproduisent dans un désordre qui rapproche et réunit celles qui sont les plus étrangères. Ainsi que le sommeil est le repos du corps, il est celui de la mémoire, de l'imagination et de toutes les facultés de l'âme; et ce repos a différens degrés. Si ces facultés sont entièrement assoupies, le sommeil est profond : si elles ne le sont que jusqu'à un certain point, la mémoire et l'imagination, assez éveillées pour rappeler certaines idées, ne le sont pas assez pour en rappeler d'autres : dès lors celles qui se présentent forment les ensembles les plus extraordinaires.

§ 11. Je frappe la statue au milieu de son rêve, Sentiment de la statue au réveil.

et je l'arrache au sommeil. Son premier sentiment est la crainte; osant à peine se mouvoir, elle étend les bras avec méfiance; et, toute étonnée de ne point retrouver les objets dont elle a cru recevoir des blessures, elle se soulève et hasarde de marcher. Peu à peu elle se rassure; elle ne sait pas si elle se trompe actuellement, ou si elle s'est trompée le moment précédent. Sa confiance augmente, et elle oublie l'état, où elle s'est trouvée en songe, pour jouïr uniquement de celui où elle est au réveil.

Son embarras sur l'état de songe et sur celui de veille.

§ 12. Cependant le sommeil lui devient encore nécessaire. Elle s'y livre, elle a de nouveaux songes, et au réveil ils sont suivis du même étonnement.

En effet ces illusions doivent lui paraître bien étranges. Elle ne saurait soupçonner qu'elles se sont offertes à elle dans le temps qu'elle dormait, puisqu'elle n'a aucune idée de la durée de son sommeil. Au contraire elle ne doute pas qu'elle ne fût éveillée; car veiller, pour elle, c'est toucher et réfléchir sur ce qu'elle touche. Ses songes ne lui paraissent donc pas des songes, et elle n'en doit avoir que plus d'inquiétude. Elle ne comprend pas pourquoi elle porte sur les mêmes objets des jugemens si différens; elle ne sait où est l'erreur; et elle passe tour à tour de la défiance que lui donnent ses songes, à la confiance que lui rend l'état de veille.

§ 13. Il n'est pas possible qu'elle se souvienne de toutes les idées qu'elle a eues, étant éveillée; il doit en être de même de celles qu'elle a eues dans le sommeil.

Pourquoi elle a des songes dont elle se souvient, et d'autres qu'elle a oubliés.

Quant à la cause qui lui rappelle quelques-uns de ses songes, voici mes conjectures.

Si l'impression en a été vive, et s'ils ont offert les idées dans un désordre qui contredise d'une manière frappante les jugemens qui ont précédé le temps où elle s'est endormie, son étonnement en ce cas lie ces idées à la chaîne de ses connaissances. Au réveil le même étonnement qui subsiste encore, lui fait faire des efforts pour se les rappeler en détail, et elle se les rappelle. Elle n'en aura au contraire aucun souvenir, si l'intervalle du songe au réveil a été assez long, et rempli par un sommeil assez profond pour effacer toute l'impression de l'étonnement où elle a été. Enfin, s'il ne lui reste que peu de surprise, quelquefois elle ne rappellera qu'une partie de son rêve, d'autres fois elle se souviendra seulement d'avoir eu des idées fort extraordinaires.

Ses songes ne se gravent donc dans sa mémoire que parce qu'ils se lient à des jugemens d'habitude qu'ils contredisent; et c'est la surprise où elle est encore à son réveil qui l'engage à se les rappeler.

CHAPITRE XII.

Du principal organe du toucher.

La mobilité et la flexibilité des organes est nécessaire pour acquérir des idées par le tact.

§ 1. Les détails des chapitres précédens démontrent assez que la main est le principal organe du tact. C'est en effet celui qui s'accommode le mieux à toutes sortes de surfaces. La facilité d'étendre, de raccourcir, de plier, de séparer, de joindre les doigts, fait prendre à la main bien des formes différentes. Si cet organe n'était pas aussi mobile et aussi flexible, il faudrait beaucoup plus de temps à notre statue pour acquérir les idées des figures : et combien ne serait-elle pas bornée dans ses connaissances si elle en était privée !

Si ses bras étaient par exemple terminés au poignet, elle pourrait découvrir qu'elle a un corps et qu'il y en a d'autres hors d'elle : elle pourrait, en les embrassant, se faire quelque idée de leur grandeur et de leur forme ; mais elle ne jugerait qu'imparfaitement de la régularité ou de l'irrégularité de leurs figures.

Elle sera encore plus bornée si nous ne laissons aucune articulation dans ses membres. Réduite au sentiment fondamental, elle se sentira comme dans un point, s'il est uniforme ; et s'il est varié, elle se sentira seulement de plusieurs manières à la fois.

§ 2. Les organes du toucher étant moins parfaits, moins propres à transmettre des idées, à proportion qu'ils sont moins mobiles et moins flexibles, n'en pourrait-on pas conclure que la main serait d'un plus grand secours si elle était composée de vingt doigts, qui eussent chacun un grand nombre d'articulations? Et si elle était divisée en une infinité de parties toutes également mobiles et flexibles, un pareil organe ne serait-il pas une espèce de géométrie universelle [1]?

Mais plus de mobilité et de flexibilité que nous n'en avons y serait inutile ou même contraire.

Ce n'est pas assez que les parties de la main soient flexibles et mobiles, il faut encore que la statue puisse les remarquer les unes après les autres et s'en faire des idées exactes. Quelle connaissance aurait-elle des corps par le tact, si elle

[1] « Si la main, dit M. de Buffon, avait un plus grand nombre de parties; qu'elle fût, par exemple, divisée en vingt « doigts, que ces doigts eussent un plus grand nombre d'articulations et de mouvemens, il n'est pas douteux que le sentiment du toucher ne fût infiniment plus parfait dans cette « conformation qu'il ne l'est, parce que cette main pourrait « alors s'appliquer beaucoup plus immédiatement et plus précisément sur les différentes surfaces des corps; et si nous supposons qu'elle fût divisée en une infinité de parties, toutes « mobiles et flexibles, et qui pussent toutes s'appliquer en « même temps sur tous les points de la surface des corps, un « pareil organe serait une espèce de géométrie universelle (si « je puis m'exprimer ainsi), par laquelle nous aurions, dans le « moment même de l'attouchement, des idées exactes et précises de la figure de tous ces corps, et de la différence même « infiniment petite de ces figures. » *Histoire naturelle et générale*, tom. III, pag. 359.

ne pouvait connaître qu'imparfaitement l'organe avec lequel elle les touche ? Et quelle idée se formerait-elle de cet organe si le nombre des parties en était infini ? Elle appliquerait la main sur une infinité de petites surfaces. Mais qu'en résulterait-il? Une sensation si composée qu'elle n'y pourrait rien démêler. L'étude de ses mains serait trop étendue pour elle ; elle s'en servirait sans pouvoir jamais bien les connaître ; et elle n'acquerrait que des notions confuses.

Je dis plus : vingt doigts ne lui seraient peut-être pas si commodes que cinq. Il fallait que l'organe qui devait lui donner la connaissance des figures les plus composées, fût peu composé lui-même ; sans quoi il lui eût été difficile de s'en former une notion distincte, et par conséquent c'eût été un obstacle aux progrès de ses connaissances : en pareil cas elle aurait eu besoin d'un organe plus simple, qui, étant connu plus facilement, l'eût mis en état de se faire une idée du plus composé.

Il ne manque donc rien à la statue à cet égard.

§ 3. Je crois donc qu'elle n'a rien à désirer à cet égard. En effet, que manque-t-il à ses mains? S'il y a des idées qu'elles ne lui donnent pas immédiatement, elles la mettent sur la voie pour les acquérir. Quand on supposerait, ce qui n'est pas possible, qu'ayant un grand nombre de doigts très-fins et très-déliés, elle démêlerait toutes les impressions qu'ils lui transmettraient à la fois,

elle n'en connaîtrait pas mieux les grandeurs, qui sont l'objet des mathématiques. Elle remarquerait seulement, sur la surface des corps, des inégalités qui lui échappent aujourd'hui, mais qui ne lui échapperont plus lorsqu'elle jouira du sens de la vue.

TROISIÈME PARTIE.

COMMENT LE TOUCHER APPREND AUX AUTRES SENS A JUGER DES OBJETS EXTÉRIEURS.

CHAPITRE PREMIER.

Du toucher avec l'odorat.

Jugement de la statue sur les odeurs.

§ 1. JOIGNONS l'odorat au toucher, et rendant à notre statue le souvenir des jugemens qu'elle a portés lorsqu'elle était bornée au premier de ces sens, conduisons-la dans un parterre semé de fleurs ; toutes ses habitudes se renouvellent, et elle se croit toutes les odeurs qu'elle sent.

Elle n'imagine pas quelle peut être la cause de ces sensations.

§ 2. Étonnée de se trouver ce qu'elle a cessé d'être depuis si long-temps, elle n'en saurait encore soupçonner la cause. Elle ignore qu'elle vient de recevoir un nouvel organe, et si le tact lui a appris qu'il y a des objets palpables, il ne lui apprend pas encore qu'aucun d'eux soit le principe des sentimens que nous venons de lui rendre.

Elle en juge au contraire d'après l'habitude où elle a été de les regarder comme des manières d'être qu'elle ne doit qu'à elle-même. Il lui paraît tout naturel d'être tantôt une odeur, tantôt une

autre : elle n'imagine pas que les corps y puissent contribuer : elle ne leur connaît que les qualités que le tact seul y fait découvrir.

Elle est deux êtres différens.

§ 3. La voilà tout à la fois deux êtres bien différens : l'un, qu'elle ne peut saisir, et qui paraît lui échapper à chaque instant; l'autre, qu'elle touche, et qu'elle peut toujours retrouver.

Elle commence à soupçonner que les odeurs lui viennent des corps.

§ 4. Portant au hasard la main sur les objets qu'elle rencontre, elle saisit une fleur qui lui reste dans les doigts. Son bras, mu sans dessein, l'approche et l'éloigne tour à tour de son visage : elle se sent d'une certaine manière, avec plus ou moins de vivacité.

Étonnée, elle répète cette expérience avec dessein. Elle prend et quitte plusieurs fois cette fleur. Elle se confirme qu'elle est ou cesse d'être d'une certaine manière, suivant qu'elle l'approche ou l'éloigne. Enfin elle commence à soupçonner qu'elle lui doit le sentiment dont elle est modifiée.

Elle découvre en elle l'organe de l'odorat.

§ 5. Elle donne toute son attention à ce sentiment, elle observe avec quelle vivacité il augmente, elle en suit les degrés, les compare avec les différens points de distance où la fleur est de son visage; et l'organe de l'odorat ayant été plus affecté lorsqu'il a été touché par le corps odoriférant, elle découvre en elle un nouveau sens.

Elle juge les odeurs dans les corps.

§ 6. Elle recommence ces expériences : elle approche la fleur de ce nouvel organe, elle l'en éloigne : elle compare la fleur présente avec le

sentiment produit, la fleur absente avec le sentiment éteint : elle se confirme qu'il lui vient de la fleur, elle juge qu'il y est.

Elle les sent dans les corps.

§ 7. A force de répéter ce jugement, elle s'en fait une si grande habitude, qu'elle le porte au même instant qu'elle le sent. Dès lors il se confond si bien avec la sensation, qu'elle n'en saurait faire la différence. Elle ne se borne plus à juger l'odeur dans la fleur, elle l'y sent.

Les odeurs deviennent les qualités des corps.

§ 8. Elle se fait une habitude des mêmes jugemens, à l'occasion de tous les objets qui lui donnent des sentimens de cette espèce; et les odeurs ne sont plus ses propres modifications : ce sont des impressions que les corps odoriférans font sur l'organe de l'odorat, ou plutôt ce sont les qualités mêmes de ces corps.

Combien elle a de peine à se familiariser avec ces jugemens.

§ 9. Ce n'est pas sans surprise qu'elle se voit engagée à porter des jugemens si différens de ceux qui lui ont été auparavant si naturels; et ce n'est qu'après des expériences souvent réitérées que le toucher détruit les habitudes contractées avec l'odorat. Elle a autant de peine à mettre les odeurs au nombre des qualités des objets, que nous en avons nous-mêmes à les regarder comme nos propres modifications.

Elle distingue deux espèces de corps.

§ 10. Mais enfin familiarisée peu à peu avec ces sortes de jugemens, elle distingue les corps auxquels elle juge que les odeurs appartiennent, de ceux auxquels elle juge qu'elles n'appartien-

nent pas. Ainsi l'odorat, réuni au toucher, lui fait découvrir une nouvelle classe d'objets palpables.

§ 11. Remarquant ensuite la même odeur dans plusieurs fleurs, elle ne la regarde plus comme une idée particulière; elle la regarde au contraire comme une qualité commune à plusieurs corps. Elle distingue par conséquent autant de classes de corps odoriférans qu'elle découvre d'odeurs différentes; et elle se forme une plus grande quantité de notions abstraites ou générales que lorsqu'elle était bornée au sens de l'odorat. Et plusieurs especes de corps odoriférans.

§ 12. Curieuse d'étudier de plus en plus ces nouvelles idées, tantôt elle sent les fleurs une à une, tantôt elle en sent plusieurs ensemble. Elle remarque la sensation qu'elles font séparément, et celle qu'elles font après leur réunion. Elle distingue plusieurs odeurs dans un bouquet, et son odorat acquiert un discernement qu'il n'eût point eu sans le secours du tact. Discernement qu'acquiert le sens de l'odorat.

Mais ce discernement aura des bornes, si les odeurs lui viennent d'une certaine distance, si elles sont en grand nombre, et il lui sera impossible d'en reconnaître aucune. Cependant il y a lieu de conjecturer que son discernement à cet égard sera plus étendu que le nôtre: car les odeurs ayant plus d'attrait pour elle que pour nous, qui sommes partagés entre toutes les jouissances des autres sens, elle s'exercera davantage à en démêler les différences.

Ces deux sens, par l'exercice qu'ils se procurent mutuellement, produisent donc, étant réunis, des connaissances et des plaisirs qu'ils ne donnaient pas étant séparés.

Jugemens qui se confondent avec les sensations.

§ 13. Pour apercevoir sensiblement comment les jugemens se distinguent des sensations ou s'y confondent, parfumons des corps dont la figure peu composée soit familière à notre statue, et présentous-les-lui au premier moment que nous lui donnons le sens de l'odorat. Qu'une certaine odeur soit, par exemple, toujours dans un triangle, une autre dans un carré, chacune se liera avec la figure qui lui est particulière, et dès lors la statue ne pourra plus être frappée de l'une ou de l'autre, qu'aussitôt elle ne se représente un triangle ou un carré : elle croira sentir une figure dans une odeur, et toucher une odeur dans une figure.

Elle remarquera que s'il y a des figures qui n'ont point d'odeur, il n'y a point d'odeur qui n'emporte constamment une certaine figure; et elle attribuera à l'odorat des idées qui n'appartiennent qu'au toucher. Pour bouleverser ensuite toutes ses notions, il n'y aurait qu'à parfumer de différentes odeurs des corps de même figure, et à parfumer de la même odeur des corps de figure différente.

Jugemens qui ne s'y confondent pas.

§ 14. Le jugement qui lie une figure triangulaire à une odeur peut se répéter rapidement toutes

les fois que l'occasion s'en présente, parce qu'il n'a pour objet que des idées peu composées. C'est pourquoi il est propre à se confondre avec la sensation. Mais si la figure était compliquée, il faudrait un plus grand nombre de jugemens pour la lier à l'odeur. La statue ne se la représenterait plus avec la même facilité; elle ne jugerait plus que la figure et l'odeur lui sont connues par le même sens.

Lorsqu'elle étudie, par exemple, une rose au toucher, elle lie l'odeur à l'ensemble des feuilles, à leur tissu, et à toutes les qualités par où le tact la distingue des autres fleurs qui lui sont connues. Par là elle s'en fait une notion complexe, qui suppose autant de jugemens qu'elle y remarque de qualités propres à la lui faire reconnaître. A la vérité elle en jugera quelquefois à la première impression qu'elle sentira, en y portant la main. Mais elle y sera si souvent trompée, qu'elle s'apercevra bientôt que, pour éviter toute méprise, elle est obligée de se rappeler l'idée la plus distincte que le tact lui en a donnée, et de se dire: *la rose diffère de l'œillet, parce qu'elle a telle forme, tel tissu,* etc. Or, ces jugemens étant en grand nombre, il ne lui est plus possible de les répéter tous au moment qu'elle sent cette fleur. Au lieu donc de sentir les qualités palpables dans l'odeur, elle s'aperçoit qu'elle se les rappelle peu à peu; et elle ne tombe plus dans l'erreur d'at-

tribuer à l'odorat des idées qu'elle ne doit qu'au toucher.

Ses méprises sont fort sensibles, lorsqu'à l'occasion des odeurs elle répète, sans le remarquer, des jugemens dont elle a contracté l'habitude. Elle en fera qui le seront beaucoup moins, quand nous lui donnerons le sens de la vue.

CHAPITRE II.

De l'ouïe, de l'odorat et du tact réunis.

État de la statue au moment où nous lui rendons l'ouïe.

§ 1. Notre statue sera, comme dans le chapitre précédent, étonnée de se trouver ce qu'elle a été, si, au moment que nous ajoutons l'ouïe à l'odorat et au toucher, elle reprend toutes les habitudes qu'elle a contractées avec le premier de ces sens. Ici elle est le chant des oiseaux, là le bruit d'une cascade, plus loin celui des arbres agités, un moment après le bruit du tonnerre ou d'un orage terrible.

Toute entière à ces sentimens, son tact et son odorat n'ont plus d'exercice. Qu'un silence profond succède tout à coup, il lui semblera qu'elle est enlevée à elle-même. Elle est quelque temps sans pouvoir reprendre l'usage de ses premiers sens. Enfin rendue peu à peu à elle, elle recommence à s'occuper des objets palpables et odoriférans.

§ 2. Elle trouve ce qu'elle ne cherchait pas : car ayant saisi un corps sonore, elle l'agite sans en avoir le dessein ; et l'ayant par hasard tour à tour approché et éloigné de son oreille, c'en est assez pour la déterminer à le rapprocher et à l'éloigner à plusieurs reprises. Guidée par les différens degrés d'impression, elle l'applique à l'organe de l'ouïe ; et après avoir répété cette expérience, elle juge les sons dans cette partie comme elle a jugé les odeurs dans une autre. Elle découvre en elle l'organe de l'ouïe.

§ 3. Cependant elle observe que son oreille n'est modifiée qu'à l'occasion de ce corps : elle entend des sons lorsqu'elle l'agite, elle n'entend plus rien lorsqu'elle cesse de l'agiter. Elle juge donc que ces sons viennent de lui. Elle juge les sons dans les corps.

§ 4. Elle répète ce jugement, elle parvient à le faire avec tant de promptitude, qu'elle ne remarque plus d'intervalle entre le moment où ces sons lui frappent l'oreille et celui où elle juge qu'ils sont dans ce corps. Entendre ces sons et les juger hors d'elle, sont deux opérations qu'elle ne distingue plus. Au lieu donc de les apercevoir comme des manières d'être d'elle-même, elle les aperçoit comme des manières d'être du corps sonore. En un mot elle les entend dans ce corps. Elle les y entend.

§ 5. Si nous lui faisons faire la même expérience sur d'autre sons, elle portera encore les mêmes jugemens, et elle les confondra avec la sensation. Dans la suite cette manière de sentir Elle se fait une habitude de cette manière d'entendre.

lui deviendra même si familière, que son oreille n'aura plus besoin des leçons du tact. Tout son lui paraîtra venir de dehors, même dans les occasions où elle ne pourra pas toucher les corps qui le transmettent. Car un jugement ayant été confondu par habitude avec une sensation, il doit se confondre avec toutes les sensations de même espèce.

Discernement de son oreille.

§ 6. Si plusieurs sons que la statue a étudiés résonnent ensemble, elle les discernera non-seulement parce que son oreille est capable d'en saisir jusqu'à un certain point la différence, mais surtout parce qu'elle vient de contracter l'habitude de les juger dans des corps qu'elle distingue. C'est ainsi que le toucher contribue à augmenter le discernement de l'ouïe.

Par conséquent, plus elle s'aidera du toucher pour faire la différence des sons, plus elle apprendra à les distinguer. Mais elle les confondra toutes les fois que les corps qui les produisent cesseront de se démêler au tact.

Le discernement de l'ouïe a donc des bornes, parce qu'il y a des cas où le toucher lui-même ne saurait tout démêler. Je ne parle pas des bornes qui ont pour cause un défaut de conformation.

Elle juge à l'ouïe des distances et des situations.

§ 7. C'est sur les objets qui sont à la portée de sa main que la statue commence à faire des expériences. En conséquence il lui semble d'abord, à chaque bruit qui frappe son oreille, qu'elle n'a

qu'à étendre le bras pour saisir le corps qui le rend : car elle n'a pas encore appris à le juger plus éloigné. Mais comme elle y est trompée, elle fait un pas, elle en fait un second; et à mesure qu'elle avance elle observe que le bruit augmente, jusqu'au moment où le corps qui le produit est aussi près d'elle qu'il peut l'être.

Ces expériences lui apprennent peu à peu à juger des différens éloignemens de ce corps; et ces jugemens devenus familiers se répètent si rapidement, que, se confondant avec la sensation même, elle reconnaît enfin les distances à l'ouïe. Elle apprendra de la même manière si un corps est à sa droite ou à sa gauche. En un mot elle apercevra la distance et la situation d'un objet à l'ouïe, toutes les fois que l'une et l'autre seront les mêmes que dans les cas où elle a eu occasion de faire beaucoup d'expériences. N'ayant même que ce moyen pour s'en assurer, au défaut du tact, elle en fera si souvent usage, qu'elle jugera quelquefois aussi sûrement que nous jugeons nous-mêmes avec les yeux.

Mais elle courra risque de s'y méprendre toutes les fois qu'elle entendra des corps dont elle n'aura pas encore étudié la variété des situations et des distances. Il faut donc qu'elle s'accoutume à porter autant de jugemens différens qu'il y a d'espèces de corps sonores et de circonstances où ils se font entendre.

Erreurs où l'on pourrait la faire tomber.

§ 8. Si elle n'avait jamais entendu le même son qu'elle n'eût touché la même figure, et réciproquement, elle croirait que les figures emportent avec elles les idées des sons, et que les sons emportent avec eux les idées des figures; et elle ne saurait répartir au toucher et à l'ouïe les idées qui appartiennent à chacun de ces sens. De même si chaque son eût constamment été accompagné d'une certaine odeur, et chaque odeur d'un certain son, il ne lui serait pas possible de distinguer les idées qu'elle doit à l'odorat de celles qu'elle doit à l'ouïe. Ces erreurs sont semblables à celles où nous l'avons fait tomber dans le chapitre précédent; et elles préparent aux observations que nous allons faire sur la vue.

CHAPITRE III.

Comment l'œil apprend à voir la distance, la situation, la figure, la grandeur et le mouvement des corps.

État de la statue lorsque la vue lui est rendue.

§ 1. L'étonnement de notre statue est encore la première chose à remarquer au moment que nous lui rendons la vue. Mais il est vraisemblable que les expériences qu'elle a faites sur les sensations de l'odorat, de l'ouïe et du toucher, lui feront bientôt soupçonner que ce qui lui paraît encore des manières d'être d'elle-même pourrait être

des qualités qu'un nouveau sens va lui faire découvrir dans les corps.

Pourquoi l'œil ne peut être instruit que par le toucher.

§ 2. Nous avons vu qu'étant bornée au tact elle ne pouvait pas juger des grandeurs, des situations et des distances par le moyen de deux bâtons dont elle ne connaissait ni la longueur ni la direction. Or les rayons sont à ses yeux ce que les bâtons sont à ses mains; et l'œil peut être regardé comme un organe qui a en quelque sorte une infinité de mains pour saisir une infinité de bâtons. S'il était capable de connaître par lui-même la longueur et la direction des rayons, il pourrait, comme la main, rapporter à une extrémité ce qu'il sentirait à l'autre, et juger des grandeurs, des distances et des situations. Mais bien loin que le sentiment qu'il éprouve lui apprenne la longueur et la direction des rayons, il ne lui apprend pas seulement s'il y en a. L'œil n'en sent l'impression que comme la main sent celle du premier bâton qu'elle touche par l'un des bouts.

Quand même nous accorderions à notre statue une connaissance parfaite de l'optique, elle n'en serait pas plus avancée. Elle saurait qu'en général les rayons font des angles plus ou moins grands à proportion de la grandeur et de la distance des objets; mais il ne lui serait pas possible de mesurer ces angles. Si, comme il est vrai, les principes de l'optique sont insuffisans pour expliquer la vision,

ils le sont à plus forte raison pour nous apprendre à voir.

D'ailleurs cette science n'instruit point sur la manière dont il faut mouvoir les yeux. Elle suppose seulement qu'ils sont capables de différens mouvemens, et qu'ils doivent changer de forme suivant les circonstances.

L'œil a donc besoin des secours du tact pour se faire une habitude des mouvemens propres à la vision ; pour s'accoutumer à rapporter ses sensations à l'extrémité des rayons, ou à peu près ; et pour juger par là des distances, des grandeurs, des situations et des figures. Il s'agit de découvrir ici quelles sont les expériences les plus propres à l'instruire.

Elle sent les couleurs au bout de ses yeux.

§ 3. Soit hasard, soit douleur occasionée par une lumière trop vive, la statue porte la main sur ses yeux ; à l'instant les couleurs disparaissent. Elle retire la main, les couleurs se reproduisent. Dès lors elle cesse de les prendre pour ses manières d'être. Il lui semble que ce soit quelque chose d'impalpable qu'elle sent au bout de ses yeux, comme elle sent au bout de ses doigts les objets qu'elle touche.

Mais, comme nous l'avons vu, chacune est une modification simple, qui ne donne par elle-même aucune idée distincte d'étendue : car pareille idée serait celle d'une étendue figurée ou circonscrite ; et par conséquent elle serait une idée

dont la statue, bornée au sens de la vue, était absolument privée. Une couleur ne représentera donc pas des dimensions à des yeux qui n'ont pas appris à la rapporter sur toutes les parties d'une surface : ils se sentiront seulement modifiés en eux-mêmes, et ils ne verront rien encore au delà.

Mais, quoique les sensations de chaud et de froid ne portent avec elles aucune idée d'étendue, elles s'étendent cependant sur toutes les dimensions des corps, auxquels nous avons appris à les rapporter. C'est de la même manière que les couleurs s'étendront sur les objets : le toucher fera contracter aux yeux l'habitude de les juger sur une surface, comme il y juge lui-même le chaud ou le froid.

§ 4. Parce que les couleurs sont enlevées à la statue lorsqu'elle porte la main sur la surface extérieure de l'organe de la vue, et parce qu'elles lui sont rendues toutes les fois qu'elle retire la main, il faut nécessairement qu'elle les voie paraître ou disparaître comme si elles étaient sur cette surface même, et c'est là qu'elle commence à leur donner de l'étendue. Elle leur voit former une surface.

Quand les corps s'éloignent ou s'approchent, elle ne juge donc point encore ni de leur distance ni de leur mouvement. Elle aperçoit seulement des couleurs qui paraissent plus ou moins, ou qui disparaissent tout-à-fait.

Cette surface lui paraît immense.

§ 5. Cette surface lumineuse est égale à la surface extérieure de l'œil, c'est tout ce que voit la statue : ses yeux n'aperçoivent rien au delà, elle ne démele donc point de bornes dans cette surface : elle la voit immense.

La statue n'a pas besoin d'apprendre a voir; mais elle a besoin d'apprendre à regarder.

§ 6. Si nous offrons à sa vue une grande partie de l'horizon, la surface qu'elle verra sur ses yeux pourra représenter une vaste campagne, variée par les couleurs et par les formes d'une multitude innombrable d'objets. La statue voit donc toutes ces choses : elle les voit, dis-je, mais elle n'en a point d'idée, et elle ne peut pas même en avoir d'aucune.

Cette proposition paraîtra sans doute un paradoxe à ceux qui décident que *la vue seule, indépendamment du toucher, nous donne l'idée de l'étendue, puisque l'étendue est l'objet nécessaire de la vision ;* et que *la différence des couleurs nous fera remarquer nécessairement les bornes ou limites qui séparent deux couleurs, et par conséquent nous donnera une idée de figure.*

Il est certain que nous remarquons tout cela nous-mêmes, et je conviens que la statue voit tout ce que nous remarquons, et plus encore. Mais lorsqu'elle n'a pas appris du toucher à diriger ses yeux, est-elle capable de remarquer ces choses comme nous? Et en a-t-elle des idées, si elle ne les remarque pas?

Il ne suffit pas de répéter, d'après Locke, que toutes nos connaissances viennent des sens : si je ne sais pas comment elles en viennent, je croirai qu'aussitôt que les objets font des impressions sur nous nous avons toutes les idées que nos sensations peuvent renfermer, et je me tromperai. Voilà ce qui m'est arrivé, et ce qui arrive encore à tous ceux qui écrivent sur cette question. Il semble qu'on ne sache pas qu'il y a de la différence entre voir et regarder; et cependant nous ne nous faisons pas des idées aussitôt que nous voyons; nous ne nous en faisons qu'autant que nous regardons avec ordre, avec méthode. En un mot il faut que nos yeux analisent : car ils ne saisiront pas l'ensemble de la figure la moins composée, s'ils n'en ont pas observé toutes les parties séparément, l'une après l'autre, et dans l'ordre où elles sont entre elles. Or les yeux de la statue savent-ils analiser, lorsqu'ils ne voient encore les couleurs qu'en eux-mêmes ou tout au plus sur leur prunelle? Voilà proprement à quoi se réduit la question. Je suis persuadé qu'un mathématicien à qui on la proposerait, en se servant, comme je fais, du mot *analiser*, répondrait, sans balancer, que les yeux de la statue n'analisent pas; car il se souvient combien il lui en a coûté à lui-même pour apprendre l'analise. Mais si on la lui proposait avec le mot *regarder*, ce qui au fond n'y change rien, je crois qu'il ré-

pondrait, également sans balancer : ses yeux regardent, puisqu'ils voient.

Il fera certainement cette réponse, s'il pense que les yeux seuls, *indépendamment du toucher*, nous donnent des idées de figure aussitôt qu'ils voient des couleurs. Mais comment des yeux, dont la vue ne s'étend pas au delà de la prunelle, sauraient-ils regarder? Car enfin, pour regarder, il faut qu'ils sachent se diriger sur un seul des objets qu'ils voient ; et pour se faire une idée de la figure de cet objet, quelque peu composée qu'elle soit, il faut qu'ils sachent se diriger sur chacune de ses parties successivement et dans l'ordre où elles sont entre elles. Mais comment se dirigeront-ils en suivant un ordre qu'ils ne connaissent pas ? Comment même se dirigeront-ils sur quelque chose ? Cette action de leur part ne suppose-t-elle pas un espace dans lequel ils recevraient les objets à différentes distances de leur prunelle, et à différentes distances entre eux, espace qu'ils ne connaissent pas encore ? Je ne dirai donc pas comme tout le monde, et comme j'ai dit jusqu'à présent moi-même, et fort peu exactement, que nos yeux ont besoin d'apprendre à voir ; car ils voient nécessairement tout ce qui fait impression sur nous, mais parce qu'il ne suffit pas de voir pour se faire des idées, je dirai qu'ils ont besoin d'apprendre à regarder.

C'est de la différence qui est entre ces deux

mots que dépendait l'état de la question. Or pourquoi cette différence, qui n'échappe pas aux plus petits grammairiens, échappe-t-elle aux philosophes? Voilà donc comment nous raisonnons. Nous établissons mal l'état d'une question, nous ne savons pas l'établir, et cependant nous prétendons la résoudre [1]. Je viens de me prendre moi-même sur le fait, et j'avoue que je m'y suis pris souvent; mais j'y prends plus souvent les autres.

Enfin, quoi qu'il ait pu nous en coûter, voilà la question réduite à une question bien simple, et il est prouvé que les yeux de la statue ont besoin d'apprendre à regarder. Voyons comment le toucher les instruira.

§ 7. Par curiosité ou par inquiétude, la statue porte la main devant ses yeux : elle l'éloigne, elle l'approche; et la surface qu'elle voit en est plus lumineuse ou plus obscure. Aussitôt elle juge que le mouvement de sa main est la cause de ces changemens; et comme elle sait qu'elle la meut à une certaine distance, elle soupçonne que cette surface n'est pas aussi près d'elle qu'elle l'a cru.

La statue juge cette surface loin d'elle.

§ 8. Qu'alors elle touche un corps qu'elle a devant les yeux, elle substituera une couleur à une autre si elle le couvre avec la main; et si elle retire la main, la première couleur reparaîtra. Il lui

Elle voit les couleurs sur les corps.

[1] J'ai démontré dans ma logique que nous devons toutes nos idées à l'analise, et que toute question bien établie se résout en quelque sorte d'elle-même.

semble donc que sa main fait, à une certaine distance, succéder ces deux couleurs.

Une autre fois elle la promène sur une surface, et voyant une couleur qui se meut sur une autre couleur, dont les parties paraissent et disparaissent tour à tour, elle juge sur ce corps la couleur immobile, et sur sa main la couleur qui se meut. Ce jugement lui devient familier, et elle voit les couleurs s'éloigner de ses yeux, et se porter sur sa main et sur les objets qu'elle touche.

Expériences qui achèvent de lui faire contracter cette habitude.

§ 9. Étonnée de cette découverte, elle cherche autour d'elle si elle ne touchera pas tout ce qu'elle voit. Sa main rencontre un corps d'une nouvelle couleur, son œil aperçoit une autre surface, et les mêmes expériences lui font porter les mêmes jugemens.

Curieuse de découvrir s'il en est de même de toutes les sensations de cette espèce, elle porte la main sur tout ce qui l'environne; et touchant un corps peint de plusieurs couleurs, son œil contracte l'habitude de les démêler sur une surface qu'il juge éloignée.

C'est sans doute par une succession de sentimens bien agréables pour elle qu'elle conduit ses yeux dans ce chaos de lumière et de couleurs. Engagée par le plaisir, elle ne se lasse point de recommencer les mêmes expériences et d'en faire de nouvelles. Elle accoutume peu à peu ses yeux à se fixer sur les objets qu'elle touche; ils se font

une habitude de certains mouvemens ; et bientôt ils percent comme à travers un nuage, pour voir dans l'éloignement les objets que la main saisit et sur lesquels elle semble répandre la lumière et les couleurs.

§ 10. En conduisant tour à tour sa main de ses yeux sur les corps et des corps sur ses yeux, elle mesure les distances. Elle approche ensuite ces mêmes corps et les éloigne alternativement. Elle étudie les différentes impressions que son œil reçoit à chaque fois ; et s'étant accoutumée à lier ces impressions avec les distances connues par le tact, elle voit les objets tantôt plus près, tantôt plus loin, parce qu'elle les voit où elle les touche. Elle voit les objets à la distance où elle les touche.

§ 11. La première fois qu'elle porte la vue sur un globe, l'impression qu'elle en reçoit ne représente qu'un cercle plat mêlé d'ombre et de lumière. Elle ne voit donc pas encore un globe : car son œil n'a pas appris à juger du relief sur une surface où l'ombre et la lumière sont distribuées dans une certaine proportion. Mais elle touche, et parce qu'elle apprend à porter avec la vue les mêmes jugemens qu'elle porte avec le tact, ce corps prend sous ses yeux le relief qu'il a sous ses mains. Elle apprend à voir un globe.

Elle réitère cette expérience, et elle répète le même jugement. Par là elle lie les idées de rondeur et de convexité à l'impression que fait sur elle un certain mélange d'ombre et de lumière. Elle essaye ensuite de juger d'un globe qu'elle n'a

pas encore touché. Dans les commencemens elle s'y trouve sans doute quelquefois embarrassée : mais le tact lève l'incertitude ; et par l'habitude qu'elle se fait de juger qu'elle voit un globe, elle forme ce jugement avec tant de promptitude et d'assurance, et lie si fort l'idée de cette figure à une surface, où l'ombre et la lumière sont dans une certaine proportion, qu'enfin elle ne voit plus à chaque fois que ce qu'elle s'est dit si souvent qu'elle doit voir.

Elle le distingue d'un cube.

§ 12. Elle apprendra également à voir un cube, lorsque ses yeux faisant une étude des impressions qu'ils reçoivent au moment que la main sent les angles et les faces de cette figure, elle contractera l'habitude de remarquer dans les différens degrés de lumière les mêmes angles et les mêmes faces ; et ce n'est qu'alors qu'elle discernera un globe d'un cube.

Comment ses yeux sont en cela guidés par le toucher.

§ 13. L'œil ne parvient donc à voir distinctement une figure que parce que la main lui apprend à en saisir l'ensemble. Il faut que, le dirigeant sur les différentes parties d'un corps, elle lui fasse donner son attention d'abord à une, puis à deux, peu à peu à un plus grand nombre, et en même temps aux différentes impressions de la lumière. S'il n'étudiait pas séparément chaque partie, il ne verrait jamais la figure entière ; et s'il n'étudiait pas avec quelle variété la lumière agit sur lui, il ne verrait que des surfaces plates. Ainsi la statue

ne parvient à voir tant de choses à la fois que parce que les ayant remarquées séparément, elle se rappelle en un instant tous les jugemens qu'elle a portés l'un après l'autre.

§ 14. Notre expérience peut nous convaincre combien la mémoire est nécessaire pour parvenir à saisir l'ensemble d'un objet fort composé. Au premier coup d'œil qu'on jette sur un tableau, on le voit fort imparfaitement; mais on porte la vue d'une figure à l'autre, et même on n'en regarde pas une toute entière. Plus on la fixe, plus l'attention se borne à une de ses parties : on n'aperçoit par exemple que la bouche. Secours qu'ils tirent de la mémoire.

Par là nous contractons l'habitude de parcourir rapidement tous les détails du tableau; et nous le voyons tout entier, parce que la mémoire nous présente à la fois tous les jugemens que nous avons portés successivement.

Mais cela est encore très-borné à notre égard. Si j'entre par exemple dans un grand cercle, il ne me donne d'abord qu'une idée vague de multitude. Je ne sais que je suis au milieu de dix ou douze personnes qu'après les avoir comptées, c'est-à-dire, qu'après les avoir parcourues une à une avec une lenteur qui me fait remarquer la suite de mes jugemens. Si elles n'avaient été que trois, je ne les aurais pas moins parcourues; mais c'eût été avec une rapidité qui ne m'eût pas permis de m'en apercevoir.

Si nos yeux n'embrassent une multitude d'objets qu'avec le secours de la mémoire, ceux de notre statue auront besoin du même secours pour saisir l'ensemble de la figure la plus simple. Car n'étant pas exercés, cette figure est encore trop composée pour eux. La statue n'aura donc l'idée d'un triangle qu'après l'avoir analisé.

Ils jugent des situations.

§ 15. C'est la main qui, fixant successivement la vue sur les différentes parties d'une figure, les grave toutes dans la mémoire : c'est elle qui conduit pour ainsi dire le pinceau, lorsque les yeux commencent à répandre au dehors la lumière et les couleurs qu'ils ont d'abord senties en eux-mêmes. Ils les aperçoivent où le toucher leur apprend qu'elles doivent être : ils voient en haut ce qu'il leur fait juger en haut, en bas ce qu'il leur fait juger en bas : en un mot ils voient les objets dans la même situation que le tact les représente.

Le renversement de l'image n'y met aucun obstacle, parce que tant qu'ils n'ont pas été instruits, il n'y a proprement pour eux ni haut ni bas. Le toucher, qui peut seul découvrir ces sortes de rapports, peut seul aussi leur apprendre à en juger.

D'ailleurs ne voyant au dehors que parce qu'ils rapportent les couleurs sur les objets que la main touche, il faut nécessairement qu'ils s'accordent à porter sur les situations les mêmes jugemens que le toucher.

§ 16. Chacun fixe l'objet que la main saisit, chacun rapporte les couleurs à la même distance, au même lieu; et comme le renversement de l'image ne les empêche pas de voir un objet dans sa vraie situation, la même image, quoique double, ne les empêche pas de le voir simple. La main les force à juger d'après ce qu'elle sent en elle-même. En les obligeant de rapporter au dehors les sensations qu'ils éprouvent en eux, elle les leur fait rapporter à chacun sur l'unique objet qu'elle touche, et au seul endroit même où elle le touche. Il n'est donc pas naturel qu'ils le voient double. Ils ne voient point double.

§ 17. Par la même raison elle leur apprend au même instant à juger des grandeurs. Dès qu'elle leur fait voir les couleurs sur ce qu'elle touche, elle leur apprend à les étendre chacune sur toutes les parties qui les leur envoient; elle dessine devant eux une surface dont elle marque les bornes. Ils jugent des grandeurs.

Ainsi, soit qu'elle éloigne ou qu'elle approche un objet, il leur paraît de la même grandeur, quoique alors l'image augmente ou diminue; comme il leur paraît simple et dans sa situation, quoique l'image soit double et renversée.

§ 18. Enfin elle leur fait voir le mouvement des corps, parce qu'elle les accoutume à suivre les objets qu'elle fait passer d'un point de l'espace à l'autre. Et du mouvement.

Ils ne voient pas encore hors de la portée de la main.

§ 19. Jusqu'ici la statue n'a étudié à la vue que les objets qui sont à la portée de sa main ; car c'est par là qu'elle doit nécessairement commencer. Elle n'a donc point encore appris à voir au delà, et elle se voit comme renfermée dans un court espace. A la vérité le transport de son corps lui a appris que l'espace doit être beaucoup plus grand ; mais elle n'imagine pas comment il pourra le lui paraître aux yeux. En vain, se dirait-elle, il y a de l'étendue au delà de celle que je vois : un pareil jugement ne peut la lui rendre visible. Ainsi qu'elle ne voit jusqu'à la portée de la main, que parce qu'ayant en même temps vu et touché à plusieurs reprises les objets qui sont dans cet espace, elle a si fort lié les jugemens du tact avec les sensations de lumière, que voir et juger se font tout à la fois, et se confondent : elle ne verra plus loin que lorsque de nouvelles expériences lui feront confondre avec ces mêmes sensations les jugemens qu'elle portera sur d'autres distances.

Elle aperçoit donc un espace qui s'étend environ à deux pieds autour d'elle. Son œil instruit par le tact en mesure les parties, détermine la figure et la grandeur des objets qui y sont renfermés, les place à différentes distances, juge de leur situation, de leur mouvement et de leur repos.

Comment les objets qui sont au delà se montrent à eux.

§ 20. Quant à ceux qui sont plus éloignés, elle les voit tous à l'extrémité de cette enceinte qui

borne sa vue. Elle les aperçoit comme sur une surface lumineuse, concave et immobile. Ils lui paraissent figurés, parce que les expériences qu'elle a faites sur ceux qui sont à la portée de la main suffisent à cet effet. S'ils se meuvent horizontalement, elle les voit passer d'une partie de la surface à l'autre : s'ils s'approchent ou s'ils s'éloignent d'elle, elle les voit seulement augmenter et diminuer d'une manière fort sensible. Mais elle ne juge point de leur vraie grandeur; car elle n'a appris à connaître à la vue les objets renfermés dans le court espace seul visible pour elle que parce que le tact lui a fait lier différentes idées de grandeurs aux différentes impressions qui se font sur ses yeux. Or ces impressions varient à proportion des distances, puisque les imaginations diminuent ou augmentent dans la même proportion. N'ayant donc fait aucune expérience pour lier ces impressions avec les grandeurs qui sont à quelques pas d'elle, elle ne peut juger des objets éloignés que d'après les habitudes qu'elle a contractées. L'impression causée par de petites images doit par conséquent les lui faire paraître petits, et l'impression causée par de grandes images doit les lui faire paraître grands; car c'est ainsi qu'elle juge de ceux que le tact a mis à la portée de ses yeux. Les liaisons qu'elle a formées pour juger, à la vue, des grandeurs qui sont à un pied ou à deux, ne suffisent donc pas pour juger

de celles qui sont au delà. Elles ne peuvent à ce sujet que la jeter dans l'erreur.

Cette surface qui termine sa vue est précisément le même phénomène que la voûte du ciel, à laquelle tous les astres semblent attachés, et qui paraît porter de tous côtés sur les extrémités des terres où la vue peut s'étendre. Elle la voit immobile tant qu'elle l'est elle-même : elle la voit qui fuit devant elle, ou qui la suit lorsqu'elle change de place. C'est ainsi que le ciel à l'horizon nous paraît se mouvoir.

Ils apprennent à voir hors de la portée de la main.

§. 21. Cependant elle étend les bras pour saisir ce qu'elle voit. Surprise de ne rien toucher, elle avance. Enfin elle rencontre un corps : aussitôt les jugemens de la vue s'accordent avec ceux du tact. Un moment après elle recule : d'abord l'objet ne lui paraît pas en être plus loin d'elle. Mais ayant essayé d'y porter la main, et n'ayant pu l'atteindre, elle va encore à lui ; et s'en étant éloignée et rapprochée à plusieurs reprises, elle s'accoutume peu à peu à le voir hors de la portée de la main.

Le mouvement qu'elle a fait pour s'en éloigner lui donne à peu près une idée de l'espace qu'elle laisse entre elle et lui : elle sait quelle en était la grandeur quand elle le touchait ; et si le tact lui a appris à le voir à deux pieds, d'une certaine grandeur, lui apprend à la lui conserver à une plus grande distance.

Alors elle peut juger à la vue s'il s'éloigne ou s'il s'approche, ou s'il se meut dans quelque autre direction; car elle en voit les mouvemens dans les changemens qui arrivent, aux impressions qui se font sur ses yeux. Il est vrai que ces changemens sont les mêmes, soit qu'elle aille à lui ou qu'il vienne à elle, soit qu'elle passe devant lui dans une certaine direction ou qu'il passe devant elle dans une direction contraire; mais le sentiment qu'elle a de son propre mouvement ou de son propre repos ne lui permet pas de s'y tromper.

Elle s'accoutume donc à lier différentes idées de distance, de grandeur et de mouvement aux différentes impressions de lumière. Elle ne sait pas à la vérité que les images qui se tracent au fond de l'œil diminuent à proportion des distances. Elle ne sait pas même s'il y a de pareilles images. Mais elle éprouve des sensations différentes, et les jugemens dont elle se fait une habitude, suivant les circonstances, venant à se confondre avec ces sensations, ce n'est plus dans ses yeux qu'elle sent la lumière et les couleurs; elle les sent à l'autre extrémité des rayons, comme elle sent la solidité, la fluidité, etc., au bout du bâton avec lequel elle touche les corps.

Ainsi plus ses yeux règlent leurs jugemens d'après les leçons du toucher, plus l'espace leur paraît prendre de profondeur. Elle aperçoit la lumière et les couleurs qui, répandues sur les

objets, en déduisent la grandeur, la figure, en tracent le mouvement dans l'espace; en un mot elle les voit où elle juge qu'elles doivent être.

Pourquoi les objets qui s'éloignent leur paraissent diminuer sensiblement.

§ 22. Cependant quelque souvenir qu'elle ait de la grandeur d'un objet, elle ne peut l'empêcher de diminuer à ses yeux à mesure qu'il s'éloigne d'elle. Voici la raison de ce phénomène.

Un objet n'est visible qu'autant que l'angle qui détermine l'étendue de son image sur la rétine est d'une certaine grandeur. Je suppose qu'il doive être au moins d'une minute; mais c'est uniquement pour fixer nos idées, car la chose doit varier suivant les yeux.

Dans cette supposition on conçoit aisément qu'un objet vu distinctement à une certaine distance ne peut s'éloigner, qu'à chaque instant les angles qui faisaient voir les moindres parties ne deviennent plus petites, et que plusieurs ne se trouvent au-dessous d'une minute. Il faut même que dans quelques-uns les côtés se rapprochent au point de se confondre en une seule ligne. Ainsi de plusieurs angles il s'en formera un dont les côtés se confondront encore si l'objet continue à s'éloigner. Il y aura donc des parties qui cesseront de se tracer sur la rétine. Elles se ramasseront, se pénétreront, se confondront avec celles qui se peindront encore, et les extrémités de l'objet se rapprocheront. L'image, par exemple, la tête d'un homme se fera sans distinction de traits.

Or le toucher n'apprend à l'œil à voir les objets dans leur véritable grandeur que parce qu'il lui apprend à en démêler les parties et à les apercevoir les unes hors des autres. C'est ce qu'il ne peut faire qu'autant qu'elles sont tracées distinctement sur la rétine; car les yeux ne sauraient parvenir à remarquer dans leurs sensations ce qui n'y serait pas. Ils doivent donc juger un objet plus ramassé et plus petit quand il est dans un éloignement où quantité de traits de son image se confondent. Par conséquent, à quelque distance que soit un objet, il continue de paraître de la même grandeur, tant que la diminution des angles n'altère pas sensiblement l'image qui se peint sur la rétine; et c'est parce que cette altération se fait par des degrés insensibles, qu'un objet qui s'éloigne paraît diminuer insensiblement.

§ 23. Non-seulement les yeux de la statue démêlent les objets qu'elle ne touche plus, ils démêlent encore ceux qu'elle n'a pas touchés, pourvu qu'ils en reçoivent des sensations semblables ou à peu près : car le tact ayant une fois lié différens jugemens à différentes impressions de lumière, ces impressions ne peuvent plus se reproduire que les jugemens ne se répètent et ne se confondent avec elles. C'est ainsi qu'elle s'accoutume peu à peu à voir sans le secours du toucher. *Comment ils apprennent à se passer du secours du tact.*

§ 24. Cependant les expériences qui lui ont *Pourquoi ils se tromperont.*

appris à voir la distance, la grandeur et la figure d'un corps ne suffiront pas toujours pour lui apprendre à voir la distance, la grandeur et la figure de tout autre. Il faut qu'elle fasse autant d'observations qu'il y a d'objets qui réfléchissent différemment la lumière; il faut même que sur chaque objet elle multiplie ses observations suivant les différens degrés de distance; et encore, malgré toutes ces précautions, se trompera-t-elle souvent sur les grandeurs, sur les distances et sur les figures.

Ce n'est par conséquent qu'après bien des études qu'elle commencera à s'assurer mieux des jugemens de sa vue : mais il lui sera impossible d'éviter absolument toute méprise; souvent elle sera trompée par les expériences mêmes auxquelles elle croit devoir se fier davantage. Accoutumée, par exemple, à lier l'idée de proximité à la vivacité de la lumière, et l'idée d'éloignement à son obscurité, quelquefois des corps lumineux lui paraîtront plus proches qu'ils ne sont, et au contraire des corps peu éclairés lui paraîtront peu éloignés.

Ils seront en contradiction avec le toucher.

§ 25. Il pourrait même arriver à ses yeux d'être avec le toucher en contradiction, au point de ne pouvoir plus s'accorder à porter avec lui les mêmes jugemens. Ils verront, par exemple, de la convexité sur un relief peint, où la main n'apercevra qu'une surface plate. Sans doute étonnée de ce

nouveau phénomène, elle ne sait lequel croire de ces deux sens : en vain le tact relève l'erreur de la vue ; les yeux, accoutumés à juger par eux-mêmes, ne consultent plus leur maître. Ayant appris de lui à voir d'une manière, ils ne peuvent plus apprendre à voir différemment.

En effet, ils ont contracté une habitude qui ne peut leur être enlevée, parce que les jugemens qui leur font voir de la convexité dans une certaine impression d'ombre et de lumière sont devenus naturels. Car ayant été faits à bien des reprises, ils se répètent rapidement et se confondent avec la sensation toutes les fois que la même impression d'ombre et de lumière a lieu.

Si l'on disposait les choses de manière que parmi les objets que notre statue aurait occasion de toucher, il y eût autant de reliefs peints sur des surfaces plates que de corps véritablement convexes, elle serait fort embarrassée pour distinguer à la vue ceux qui ont de la convexité de ceux qui n'en ont pas. Elle y serait trompée si souvent, qu'elle n'oserait s'en rapporter à ses yeux ; elle n'en croirait plus que le toucher.

Une glace mettrait encore ces deux sens en contradiction. La statue ne douterait pas qu'il n'y eût au delà un grand espace. Elle serait fort étonnée d'être arrêtée par un corps solide, et elle le serait encore autant lorsqu'elle commencerait à reconnaître les objets qu'il lui répète. Elle n'imagine

pas comment ils se doublent à la vue ; et elle ne sait pas s'ils ne pourraient pas aussi se doubler au tact.

Et même avec eux.

§ 26. Non-seulement la vue sera en contradiction avec le toucher, elle le sera encore avec elle-même. La statue juge, par exemple, qu'une tour est ronde et fort petite quand elle est à une certaine distance. Elle approche, et elle en voit sortir des angles, elle la voit grandir à ses yeux. Se trompe-t-elle ou s'est-elle trompée ? C'est ce qu'elle ne saura que lorsqu'elle sera à portée de toucher la tour. Ainsi le tact, qui seul a instruit les yeux, peut aussi lui seul faire discerner les occasions où l'on peut compter sur leur témoignage.

Ils jugent de la distance par la grandeur.

§ 27. Mais si la statue est privée de ce secours, elle s'aidera de toutes les connaissances qu'elle a acquises. Tantôt elle jugera de la distance par la grandeur. Un objet lui paraît-il aussi grand à la vue qu'au toucher, elle le voit près ; lui paraît-il plus petit, elle le voit loin. Car elle a remarqué que les apparences des grandeurs varient suivant les distances.

Par la netteté des images.

§ 28. D'autres fois elle détermine les distances par le degré de netteté des figures qui s'offrent à ses yeux. Ayant souvent observé qu'elle voit plus confusément les objets qui sont éloignés, et plus distinctement ceux qui sont proches, elle lie l'idée d'éloignement à la vue confuse d'une figure, et l'idée de proximité à la vue distincte. Elle prend

donc l'habitude de voir un objet fort loin, quand elle le voit peu distinctement; et de le voir près, quand elle en distingue mieux les parties.

§ 29. Alors jugeant de la grandeur par la distance, comme elle juge dans d'autres occasions de la distance par la grandeur, elle voit plus grand ce qu'elle croit plus loin. Deux arbres, par exemple, qui lui enverront des images de même étendue, ne lui paraîtront point égaux, ni à la même distance, si l'un se peint plus confusément que l'autre: elle verra plus grand et plus loin celui où elle discernera moins de choses. Une mouche encore lui paraîtra un oiseau dans l'éloignement, si passant rapidement devant ses yeux elle ne laisse apercevoir qu'une image confuse, semblable à celle d'un oiseau éloigné.

Ils jugent des grandeurs par la distance.

Ces principes sont connus de tout le monde et la peinture les confirme. Un cheval qui occupe sur la toile le même espace qu'un mouton, paraîtra plus grand et dans l'enfoncement, pourvu qu'il soit peint d'une manière plus confuse.

C'est ainsi que les idées de distance, de grandeur et de figure, d'abord acquises par le toucher, se prêtent ensuite des secours, pour rendre les jugemens de la vue plus sûrs.

§ 30. Notre statue, voyant l'espace prendre de la profondeur à ses yeux, a encore un moyen pour connaître avec plus de précision les distances, et par conséquent les grandeurs : c'est de porter

Ils jugent des distances et des grandeurs par les objets intermédiaires.

la vue sur les objets qui sont entre elle et celui qu'elle fixe. Elle le voit plus loin et plus grand, si elle en est séparée par des champs, des bois, des rivières. Car l'étendue des champs, des bois et des rivières lui étant connue, c'est une mesure qui détermine combien elle en est éloignée. Mais si quelque élévation lui cache les objets intermédiaires, elle ne jugera de sa distance qu'autant que quelque circonstance lui en rappellera la grandeur. Un cheval immobile peut, par exemple, lui paraître assez petit et assez près. Il se meut : à ses mouvemens elle le reconnaît : aussitôt elle le juge de sa grandeur ordinaire, et elle l'aperçoit dans l'éloignement.

Elle le croit d'abord assez petit et assez près, parce qu'aucun objet intermédiaire ne lui en fait voir la distance, et qu'aucune circonstance ne lui apprend ce que ce peut être. Mais dès que le mouvement le lui fait reconnaître, elle le voit à peu près de la grandeur qu'elle sait appartenir à cet animal; et elle le voit loin d'elle, parce qu'elle juge que l'éloignement est la seule cause qui ait pu le rendre si confus à ses yeux.

Cas où ils ne jugent plus des grandeurs ni des distances.

§ 31. Avec ces secours elle discerne donc assez bien à l'œil les distances, mais elle n'y réussit plus, aussitôt qu'ils viennent à lui manquer ; et sa vue est bornée là où elle cesse de voir des objets intermédiaires, et où elle n'aperçoit que des corps dont le tact ne lui a pas appris la grandeur. Les

cieux lui paraissent former une voûte qui ne s'élève pas au-dessus des montagnes, et qui ne s'étend pas au delà des terres que son œil embrasse. Faites-lui voir d'autres objets au-dessus de ces montagnes et au delà de ces terres; cette voûte aura plus de hauteur et plus d'étendue. Mais elle en aurait au moins, si on avait supposé les montagnes moins élevées, et les terres resserrées dans des bornes plus étroites. Le faîte d'un arbre lui aurait paru toucher le ciel.

Ce phénomène est donc, comme nous l'avons dit, le même que celui qui bornait sa vue à deux pieds d'elle : et puisque n'ayant aucun moyen pour juger de l'éloignement des astres ils lui paraissent tous à la même distance, c'est une preuve que dans la supposition que nous avons faite plus haut, tous les objets ont dû lui paraître à la portée de sa main.

§ 32. Cependant, familiarisée avec les grandeurs, elle les compare, et cette comparaison influe sur les jugemens qu'elle en porte. Dans les commencemens elle ne juge pas un objet absolument grand ni absolument petit; mais elle en juge par rapport à des grandeurs qui, lui étant plus familières, sont à son égard la mesure de toutes les autres. Elle voit grand, par exemple, tout ce qui est au-dessus de sa hauteur, et petit tout ce qui est au-dessous. Ces comparaisons se font ensuite si rapidement, qu'elle ne les remar-

Effets qui résultent des grandeurs comparées.

que plus; et dès lors la grandeur et la petitesse deviennent pour elle des idées absolues. Une pyramide de vingt pieds, qu'elle aura trouvée absolument grande à côté d'une de dix, elle la jugera absolument petite à côté d'une de quarante; et elle ne soupçonnera pas que ce soit la même.

Au reste il n'est pas nécessaire pour ces expériences que les objets soient de même espèce : il suffit que l'œil ait occasion de comparer grandeur à grandeur. C'est pourquoi, dans une plaine fort étendue, les mêmes objets lui paraîtront plus petits que dans un pays coupé par des coteaux.

Cette manière de comparer les grandeurs est encore une cause qui contribue à les diminuer aux yeux, suivant qu'elles sont plus éloignées, et surtout plus élevées. Car l'œil ne peut suivre un objet qui fuit devant lui, ou qui s'élève dans l'air, qu'il ne le compare avec un plus grand espace, à proportion qu'il le voit à une plus grande distance.

L'entier usage de la vue nuit à la sagacité des autres sens.

§ 33. Tels sont les moyens par où la statue apprendra à juger à la vue de l'espace, des distances, des situations, des figures, des grandeurs et du mouvement. Plus elle se sert de ses yeux, plus l'usage lui en devient commode. Ils enrichissent la mémoire des plus belles idées, suppléent à l'imperfection des autres sens, jugent des objets qui leur sont inaccessibles, et se portent dans un

espace auquel l'imagination peut seule ajouter. Aussi leurs idées se lient si fort à toutes les autres, qu'il n'est presque plus possible à la statue de penser aux objets odoriférans, sonores ou palpables, sans les revêtir aussitôt de lumière et de couleur. Par l'habitude qu'ils contractent de saisir tout un ensemble, d'en embrasser même plusieurs, et de juger de leurs rapports, ils acquièrent un discernement si supérieur, que la statue les consulte par préférence. Elle s'applique donc moins à reconnaître au son les situations et les distances, à discerner les corps par les nuances des odeurs qu'ils exhalent, ou par les différences que la main peut découvrir sur leur surface. L'ouïe, l'odorat et le toucher en sont par conséquent moins exercés. Peu à peu devenus plus paresseux, ils cessent d'observer dans les corps toutes les différences qu'ils y démêlaient auparavant, et ils perdent de leur finesse à proportion que la vue acquiert plus de sagacité.

CHAPITRE IV.

Pourquoi on est porté à attribuer à la vue des idées qu'on ne doit qu'au toucher. Par quelle suite de réflexions on est parvenu à détruire ce préjugé.

Pourquoi on a de la peine à se persuader que l'œil a besoin d'apprentissage.

§ 1. Il nous est devenu si naturel de juger à l'œil des grandeurs, des figures, des distances et

des situations qu'on aura peut-être encore bien de la peine à se persuader que ce ne soit là qu'une habitude due à l'expérience. Toutes ces idées paraissent si intimement liées avec les sensations de couleur, qu'on n'imagine pas qu'elles en aient jamais été séparées. Voilà, je pense, l'unique cause qui peut retenir dans le préjugé; mais pour le détruire tout-à-fait il suffit de faire des suppositions semblables à celles que nous avons déjà faites.

Suppositions qui achevent de détruire ce préjugé.

§ 2. Notre statue croirait infailliblement que les odeurs et les sons lui viennent par les yeux, si, lui donnant tout à la fois la vue, l'ouïe et l'odorat, nous supposions que ces trois sens fussent toujours exercés ensemble; en sorte qu'à chaque couleur qu'elle verrait, elle sentît une certaine odeur et entendît un certain son, et qu'elle cessât de sentir et d'entendre lorsqu'elle ne verrait rien.

C'est donc parce que les odeurs et les sons se transmettent sans se mêler avec les couleurs, qu'elle démêle si bien ce qui appartient à l'ouïe et à l'odorat. Mais comme le sens de la vue et celui du toucher agissent en même temps, l'un pour nous donner les idées de lumière et de couleur, l'autre pour nous donner celles de grandeur, de figure, de distance et de situation, nous distinguons difficilement ce qui appartient à chacun de ces sens, et nous attribuons à un seul ce que nous devrions partager entre eux.

Ainsi la vue s'enrichit aux dépens du toucher, parce que n'agissant qu'avec lui, ou qu'en conséquence des leçons qu'elle en à reçues, ses sensations se mêlent avec les idées qu'elle lui doit. Le tact au contraire agit souvent seul, et ne nous permet pas d'imaginer que les sensations de lumière et de couleur lui appartiennent.

Mais si la statue ne voyait jamais que les corps qu'elle toucherait, et ne touchait jamais que ceux qu'elle verrait, il lui serait impossible de discerner les sensations de la vue de celles du toucher; elle ne soupçonnerait seulement pas qu'elle eût des yeux. Ses mains lui paraîtraient voir et toucher tout ensemble.

Ce sont donc des jugemens d'habitude qui nous font attribuer à la vue des idées que nous ne devons qu'au tact.

§ 3. Il me semble que lorsqu'une découverte est faite, il est curieux de connaître les premiers soupçons des philosophes, et surtout les réflexions de ceux qui ont été sur le point de saisir la vérité.

Soupçons et réflexions qui ont amené cette découverte.

Mallebranche est, je crois, le premier qui ait dit qu'il se mêle des jugemens dans nos sensations. Il remarque que bien des lecteurs seront choqués de ce sentiment; mais ils le seront surtout quand ils verront les explications que ce philosophe en donne, car il n'évite un préjugé que pour tomber dans une erreur. Ne pouvant comprendre comment nous formerions nous-

De Mallebranche.

mêmes ces jugemens, il les attribue à Dieu : manière de raisonner fort commode, et presque toujours la ressource des philosophes.

Recherc. de la Vér., liv. 1. ch. 9. « Je crois devoir avertir, dit-il, que ce n'est « point notre âme qui forme les jugemens de la « distance, de la grandeur, etc. des objets;...... « mais que c'est Dieu, en conséquence des lois de « l'union de l'âme et du corps : c'est pour cela que « j'ai appelé *naturels* ces sortes de jugemens, pour « marquer qu'ils se font en nous, sans nous et malgré « nous.... Dieu seul peut nous instruire en un ins- « tant de la grandeur, de la figure, du mouvement « et des couleurs des objets qui nous environnent. »

Nos 26 et 43. Il explique encore plus au long dans un éclaircissement sur l'optique, comment il imagine que Dieu forme pour nous ces jugemens.

De Locke. Locke n'était pas capable de faire de pareils systèmes. Il reconnaît que nous ne voyons des figures convexes qu'en vertu d'un jugement que nous formons nous-mêmes, et dont nous nous sommes fait une habitude. Mais la raison qu'il en donne n'est pas satisfaisante.

Essai philos., liv. 2, ch. 9, § 8. « Comme nous nous sommes, dit-il, accou- « tumés par l'usage à distinguer quelle sorte d'i- « mage les corps convexes produisent ordinaire- « ment en nous, et quels changemens arrivent « dans la réflexion de la lumière, selon la diffé- « rence de la figure sensible des corps, nous « mettons aussitôt à la place de ce qui nous pa-

« raît, la cause même de l'image que nous voyons,
« et cela en vertu d'un jugement que la coutume
« nous a rendu habituel; de sorte que joignant à
« la vision un jugement que nous confondons
« avec elle, nous nous formons l'idée d'une figure
« convexe.... »

Peut-on supposer que les hommes connaissent les images que les corps convexes produisent en eux, et les changemens qui arrivent dans la réflexion de la lumière, selon la différence des figures sensibles des corps?

Molineux, en proposant un problème qui a donné occasion de développer tout ce qui concerne la vue, paraît n'avoir saisi qu'une partie de la vérité. De Molineux.

« Supposez, lui fait dire Locke, un aveugle de Ibid.
« naissance, qui soit présentement homme fait,
« auquel on ait appris à distinguer par l'attouche-
« ment un globe et un cube de même métal, et
« à peu près de même grosseur.... On demande
« si, en les voyant, il pourra les discerner? »

Les conditions que les deux corps soient de même métal et de même grosseur sont superflues; et la dernière paraît supposer que la vue peut, sans le secours du tact, donner différentes idées de grandeur. Cela étant, on ne voit pas pourquoi Locke et Molineux nient qu'elle puisse toute seule discerner les figures.

D'ailleurs ils auraient dû raisonner sur les dis-

tances, les situations et les grandeurs, comme sur les figures; et conclure qu'au moment où un aveugle-né ouvrirait les yeux à la lumière, il ne jugerait d'aucune de ces choses. Car elles se retrouvent toutes en petit dans la perception des différentes parties d'un globe et d'un cube. C'est se contredire que de supposer qu'un œil, qui discernerait les situations, les grandeurs et les distances, ne saurait discerner les figures. Le docteur Barclai est le premier qui ait pensé que la vue par elle-même ne jugerait d'aucune de ces choses.

De Barclai.

Une autre conséquence qui n'aurait pas dû échapper à Locke, c'est que des yeux sans expérience ne verraient qu'en eux-mêmes la lumière et les couleurs, et que le tact peut seul leur apprendre à voir au dehors.

Enfin Locke aurait dû remarquer qu'il se mêle des jugemens dans toutes nos sensations, par quelque organe qu'elles soient transmises à l'âme. Mais il dit précisément le contraire.

Liv. 2, ch. 9, § 9.

Tout cela prouve qu'il faut bien du temps, bien des méprises et bien des demi-vues, avant d'arriver à la vérité. Souvent on est tout auprès, et on ne sait pas la saisir.

CHAPITRE V.

D'un aveugle-né, à qui les cataractes ont été abaissées.

§ 1. Chezelden, fameux chirurgien de Londres, a eu plusieurs fois occasion d'observer des aveugles-nés, à qui il a abaissé les cataractes. Comme il a remarqué que tous lui ont à peu près dit les mêmes choses, il s'est borné à rendre compte de celui dont il a tiré le plus de détails.

L'aveugle-né ne voulait pas se prêter à l'opération.

Transactions philos., n° 402, année 1728.

C'était un jeune homme de 13 à 14 ans. Il eut de la peine à se prêter à l'opération; il n'imaginait pas ce qui pouvait lui manquer. En connaîtrai-je mieux, disait-il, mon jardin? M'y promenerai-je plus librement? D'ailleurs n'ai-je pas sur les autres l'avantage d'aller la nuit avec plus d'assurance? C'est ainsi que les compensations qu'il trouvait dans son état lui faisoient présumer qu'il était tout aussi bien partagé que nous. En effet, il ne pouvait regretter un bien qu'il ne connaissait pas.

Invité à se laisser abattre les cataractes pour avoir le plaisir de diversifier ses promenades, il lui paraissait plus commode de rester dans les lieux qu'il connaissait parfaitement; car il ne pouvait pas comprendre qu'il pût jamais lui être aussi facile de se conduire à l'œil dans ceux où il n'avait pas été. Il n'eût donc point consenti à

l'opération, s'il n'eût souhaité de savoir lire et écrire. Ce seul motif le décida, et l'on commença par abaisser la cataracte à l'un de ses yeux.

État de ses yeux avant l'opération.

§ 2. Il faut remarquer qu'il n'était point si aveugle, qu'il ne distinguât le jour d'avec la nuit. Il discernait même à une grande lumière le blanc, le noir et le rouge. Mais ces sensations étaient si différentes de celles qu'il eut dans la suite, qu'il ne les put pas reconnaître.

Après l'opération les objets lui paraissent au bout de l'œil.

§ 3. Quand il commença à voir, les objets lui parurent toucher la surface extérieure de son œil. La raison en est sensible.

Avant qu'on lui abaissât les cataractes, il avait souvent remarqué qu'il cessait de voir la lumière aussitôt qu'il portait la main sur ses yeux. Il contracta donc l'habitude de la juger au dehors. Mais parce que c'était une lueur faible et confuse, il ne discernait pas assez les couleurs pour découvrir les corps qui les lui envoyaient. Il ne les jugeait donc pas à une certaine distance, il ne lui était donc pas possible d'y démêler de la profondeur, et par conséquent elles devaient lui paraître toucher immédiatement ses yeux. Or l'opération ne put produire d'autre effet que de rendre la lumière plus vive et plus distincte. Ce jeune homme devait donc continuer de la voir où il l'avait jugée jusqu'alors, c'est-à-dire contre son œil.

Par conséquent il n'apercevait qu'une surface égale à la grandeur de cet organe.

§ 4. Mais il prouva la vérité des observations que nous avons faites : car tout ce qu'il voyait lui paraissait d'une grandeur étonnante. Son œil n'ayant point encore comparé grandeur à grandeur, il ne pouvait avoir à ce sujet des idées relatives. Il ne savait donc point encore démêler les limites des objets, et la surface qui le touchait devait, comme à la statue, lui paraître immense. Aussi nous assure-t-on qu'il fut quelque temps avant de concevoir qu'il y eût quelque chose au delà de ce ce qu'il voyait.

Et fort grands.

Part. 3, ch. 3, § 5.

§ 5. Il apercevait tous les objets pêle-mêle et dans la plus grande confusion, et il ne les distinguait point, quelque différentes qu'en fussent la forme et la grandeur. C'est qu'il n'avait point encore appris à saisir à la vue plusieurs ensembles. Comment l'aurait-il appris ? Ses yeux, qui n'avaient jamais rien analisé, ne savaient pas regarder, ni par conséquent remarquer différens objets, et se faire de chacun des idées distinctes.

Il ne les discerne ni à la forme ni à la grandeur.

Mais à mesure qu'il s'accoutuma à donner de la profondeur à la lumière, et à créer pour ainsi dire un espace au-devant de ses yeux, il plaça chaque objet à différentes distances, assigna à chacun le lieu qu'il devait occuper, et commença à juger à l'œil de leur forme et de leur grandeur relative.

§ 6. Tant qu'il ne se fut point encore familiarisé avec ces idées, il ne les comparait que dif-

Il n'imagine pas comment l'un peut être à la vue plus petit que l'autre.

ficilement ; et il était bien éloigné d'imaginer comment les yeux pourraient être juges des rapports de grandeur. C'est pourquoi, n'étant point encore sorti de sa chambre, il disait que quoiqu'il la sût plus petite que la maison, il ne comprenait pas comment elle pourrait le lui paraître à la vue. En effet son œil n'avait point fait jusque-là de comparaisons de cette espèce. C'est aussi par cette raison qu'un objet d'un pouce, mis devant son œil, lui paraissait aussi grand que la maison.

Il n'apprend à voir qu'à force d'étude.

§ 7. Des sensations aussi nouvelles, et dans lesquelles il faisait à chaque instant des découvertes, ne pouvaient manquer de lui donner la curiosité de tout voir et de tout étudier à l'œil. Aussi lorsqu'on lui montrait des objets qu'il reconnaissait au toucher, il les observait avec soin pour les reconnaître une autre fois à la vue. Il y apportait même d'autant plus d'attention, qu'il ne les avait d'abord reconnus ni à leur forme ni à leur grandeur : mais il avait tant de choses à retenir, qu'il oubliait la manière de voir quelques objets, à mesure qu'il apprenait à en voir d'autres. J'apprends, disait-il, mille choses en un jour, et j'en oublie tout autant.

Objets qu'il voyait avec plus de plaisir.

§ 8. Dans cette situation, les objets qui réfléchissent le mieux la lumière et dont l'ensemble se saisit plus facilement devaient lui plaire plus que les autres. Tels sont les corps polis et réguliers. Aussi nous assure-t-on qu'ils lui paraissaient plus

agréables : mais il ne put en rendre raison. Ils lui plaisaient même déjà davantage dans un temps où il ne savait point encore bien dire quelle en était la forme [1].

Son étonnement à la vue d'un relief peint.

§ 9. Comme le relief des objets n'est pas aussi sensible dans la peinture que dans la réalité, ce jeune homme fut quelque temps à ne regarder les tableaux que comme des plans différemment colorés : ce ne fut qu'au bout de deux mois qu'ils lui parurent représenter des corps solides ; et ce fut une découverte qu'il parut faire tout à coup. Surpris de ce phénomène, il les regardait, il les touchait, et il demandait quel est le sens qui me trompe ? Est-ce la vue ou le toucher ?

A la vue d'un portrait en miniature.

§ 10. Mais un prodige pour lui ce fut le portrait

[1] Je crois devoir avertir que ce n'est pas là précisément ce que rapporte Chezelden. Car en même temps qu'il dit que ce jeune homme ne pouvait discerner les objets, quelque différentes qu'en fussent la forme et la grandeur, il assure qu'il trouvait beaucoup plus agréables ceux qui étaient réguliers. Pour moi cela me paraît tout-à-fait contradictoire, et Chezelden ne s'est pas expliqué avec assez de soin. Il était naturel que ce jeune homme ne distinguât ni forme ni grandeur au premier moment qu'il vit la lumière ; mais il ne lui eût pas été possible de trouver plus de plaisir à voir des objets réguliers, si sa vue eût continué d'être aussi confuse. Il n'a donc pu les juger plus agréables que lorsqu'il commençait à démêler des formes et des grandeurs. Il avait sans doute de la peine à expliquer à ses observateurs les différences qu'il remarquait alors : et c'est peut-être ce qui a fait juger qu'elles lui avaient échappé jusqu'à ce moment.

en miniature de son père. Cela lui paraissait aussi extraordinaire que *de mettre un muid dans une pinte* : c'était son expression. Son étonnement avait pour cause l'habitude que son œil avait prise de lier la forme à la grandeur d'un objet. Il ne s'était pas encore accoutumé à juger que ces deux choses peuvent être séparées.

Prévention où il était.

§ 11. Nous avons du penchant à nous prévenir, et nous présumons volontiers que tout est bien dans un objet qui nous a plu par quelque endroit. Aussi ce jeune homme paraissait-il surpris que les personnes qu'il aimait le mieux ne fussent pas les plus belles ; et que les mets qu'il goûtait davantage ne fussent pas les plus agréables à l'œil.

Il y avait pour lui plusieurs manières de voir.

§ 12. Plus il exerçait sa vue, plus il se félicitait d'avoir consenti à se laisser abaisser la cataracte ; et il disait que chaque nouvel objet était pour lui un délice nouveau. Il parut surtout enchanté lorsqu'on le conduisit à Epsom, où la vue est très-belle et très-étendue : il appelait ce spectacle une manière de voir. Il n'avait pas tort, car il y a en effet autant de manières de voir qu'il entre de jugemens différens dans la vision : et combien n'y en doit-il pas entrer à la vue d'une campagne fort vaste et fort variée ! Il le sentait mieux que nous, parce qu'il les formait avec peu de facilité.

Le noir lui était désagréable.

§ 13. On remarque que le noir lui était désagréable, et que même il se sentit saisi d'horreur la première fois qu'il vit un nègre : c'est peut-être

parce que cette couleur lui rappelait son premier état.

§ 14. Enfin plus d'un an après on fit l'opération sur l'autre œil, et elle réussit également. Il vit de cet œil tout en grand, mais moins qu'il n'avait fait avec le premier. Je crois démêler la raison de cette différence : c'est que ce jeune homme, prévenu qu'il devait voir de la même manière avec celui-ci, mêla aux sensations qu'il lui transmettait les jugemens dont il s'était fait une habitude avec celui par où on avait commencé l'opération; mais comme il n'y pouvait pas porter du premier coup la même précision, il vit de cet œil les objets encore trop grands. La même prévention put aussi les lui faire voir moins confusément qu'il n'avait fait avec le premier, mais on n'en dit rien.

Comment il vit lorsque l'opération eut été faite sur les deux yeux.

Lorsqu'il commença à regarder un objet des deux yeux il crut le voir une fois plus grand. C'est qu'il était plus naturel que l'œil qui voyait en petit ajoutât aux grandeurs qu'il apercevait, qu'il n'était naturel que celui qui voyait en grand en retranchât.

Mais ses yeux ne virent point double, parce que le toucher, en apprenant à celui qui venait de s'ouvrir à la lumière, à démêler les objets, les lui fit voir où il les faisait voir à l'autre.

§ 15. Au reste Chezelden remarque que ce qui embarrassait beaucoup les aveugles-nés à qui il

Difficulté qu'il avait a diriger ses yeux.

a abaissé les cataractes, c'était de diriger les yeux sur les objets qu'ils voulaient regarder. Cela devait être : jusqu'alors, n'ayant pas eu besoin de les mouvoir, ils n'avaient pu se faire une habitude de les conduire, et cela confirme ce que j'ai démontré.

Il n'est pas possible qu'il n'y ait des choses à désirer dans des observations qu'on fait pour la première fois sur des phénomènes où il entre mille détails difficiles à saisir; mais elles servent au moins à donner des vues pour observer une autre fois avec plus de succès. Je hasarderai les miennes dans le chapitre suivant.

CHAPITRE VI.

Comment on pourrait observer un aveugle-né à qui on abaisserait les cataractes.

Précaution à prendre.

§ 1. Une précaution à prendre avant l'opération des cataractes, ce serait de faire réfléchir l'aveugle-né sur les idées qu'il a reçues par le toucher; en sorte qu'étant en état d'en rendre compte il pût assurer si la vue les lui transmet, et dire de lui-même ce qu'il voit sans qu'on fût presque obligé de lui faire des questions.

Observations à faire.

§ 2. Les cataractes étant abaissées il serait nécessaire de lui défendre l'usage de ses mains jusqu'à ce qu'on eût reconnu les idées auxquelles le

concours du toucher est inutile. On observerait si la lumière qu'il aperçoit lui paraît fort étendue; s'il lui est possible d'en déterminer les bornes; si elle est si confuse qu'il n'y puisse pas distinguer plusieurs modifications.

Après lui avoir montré deux couleurs séparément, on les lui montrerait ensemble, et on lui demanderait s'il reconnaît quelque chose de ce qu'il a vu. Tantôt on en ferait passer successivement un plus grand nombre sous ses yeux, tantôt on les offrirait en même temps et on chercherait combien il en peut démêler à la fois; on examinerait surtout s'il discerne les grandeurs, les figures, les situations, les distances et le mouvement. Mais il faudrait l'interroger avec adresse, et éviter toutes les questions qui indiquent la réponse. Lui demander s'il voit un triangle ou un carré, ce serait lui dire comment il doit voir, et donner des leçons à ses yeux.

Moyen à employer.

§ 3. Un moyen bien sûr pour faire des expériences capables de dissiper tous les doutes, ce serait d'enfermer dans une loge de glace l'aveugle à qui on viendrait d'abattre les cataractes. Car ou il verra les objets qui sont au delà, et jugera de leur forme et de leur grandeur; ou il n'apercevra que l'espace borné par les côtés de sa loge, et ne prendra tous ces objets que pour des surfaces différemment colorées, qui lui paraîtront s'étendre à mesure qu'il y portera la main.

Dans le premier cas, ce sera une preuve que l'œil juge sans avoir tiré aucun secours du tact ; et dans le second, qu'il ne juge qu'après l'avoir consulté.

Si, comme je le présume, cet homme ne voit point au delà de sa loge, il s'ensuit que l'espace qu'il découvre à l'œil sera moins considérable à mesure que sa loge sera moins grande : il sera d'un pied, d'un demi-pied, ou plus petit encore. Par là on sera convaincu qu'il n'aurait pas pu voir les couleurs hors de ses yeux, si le toucher ne lui avait pas appris à les voir sur les côtés de sa loge.

CHAPITRE VII.

De l'idée que la vue jointe au toucher donne de la durée.

Étonnement de la statue la première fois qu'elle remarque le passage du jour à la nuit, et de la nuit au jour.

§ 1. Quand notre statue commence à jouir de la lumière, elle ne sait pas encore que le soleil en est le principe. Pour en juger, il faut qu'elle ait remarqué que le jour cesse presque aussitôt que cet astre a disparu. Cet événement la surprend sans doute beaucoup la première fois qu'il arrive. Elle croit le soleil perdu pour toujours. Environnée d'épaisses ténèbres, elle appréhende que tous les objets qu'il éclairait ne se soient perdus avec lui : elle ose à peine changer de place, il lui semble que la terre va manquer sous ses pas. Mais au moment qu'elle cherche à le reconnaître au tou-

cher, le ciel s'éclaircit, la lune répand sa lumière, une multitude d'étoiles brille dans le firmament. Frappée de ce spectacle, elle ne sait si elle en doit croire ses yeux.

Bientôt le silence de toute la nature l'invite au repos : un calme délicieux suspend ses sens : sa paupière s'appesantit : ses idées fuient, échappent : elle s'endort.

A son réveil, quelle est sa surprise de retrouver l'astre qu'elle croyait s'être éteint pour jamais! Elle doute qu'il ait disparu, et elle ne sait que penser du spectacle qui lui a succédé.

§ 2. Cependant ces révolutions sont trop fréquentes pour ne pas dissiper enfin ses doutes. Elle juge que le soleil paraîtra et disparaîtra encore, parce qu'elle a remarqué qu'il a paru et disparu plusieurs fois ; et elle porte ce jugement avec d'autant plus de confiance, qu'il a toujours été confirmé par l'événement. La succession des jours et des nuits devient donc à son égard une chose toute naturelle. Ainsi dans l'ignorance où elle est, ses idées de possibilité n'ont pour fondement que des jugemens d'habitude. C'est ce que nous avons déjà observé et ce qui ne peut manquer de l'entraîner dans bien des erreurs. Une chose, par exemple, impossible aujourd'hui, parce que le concours des causes qui peuvent seules la produire n'a pas lieu, lui paraîtra possible, parce qu'elle est arrivée hier.

Bientôt ces révolutions lui paraissent naturelles.

Le cours du soleil devient la mesure de sa durée.

§ 3. Les révolutions du soleil attirent de plus en plus son attention. Elle l'observe lorsqu'il se lève, lorsqu'il se couche, elle le suit dans son cours; et elle juge, à la succession de ses idées, qu'il y a un intervalle entre le lever de cet astre et son coucher, et un autre intervalle entre son coucher et son lever.

Ainsi le soleil dans sa course devient pour elle la mesure du temps, et marque la durée de tous les états par où elle passe. Auparavant une même idée, une même sensation qui ne variait point, avait beau subsister, ce n'était pour elle qu'un instant indivisible; et quelque inégalité qu'il y eût entre les instans de sa durée, ils étaient tous égaux à son égard : ils formaient une succession où elle ne pouvait remarquer ni lenteur ni rapidité. Mais actuellement, jugeant de sa propre durée par l'espace que le soleil a parcouru, elle lui paraît plus lente ou plus rapide. Ainsi, après avoir jugé des révolutions solaires par sa durée, elle juge de sa durée par les révolutions solaires; et ce jugement lui devient si naturel, qu'elle ne soupçonne plus que la durée lui soit connue par la succession de ses idées.

Elle en a une idée plus distincte de la durée.

§ 4. Plus elle rapportera aux différentes révolutions du soleil les événemens dont elle conserve quelque souvenir, et ceux qu'elle est accoutumée à prévoir, plus elle en saisira toute la suite. Elle verra donc mieux dans le passé et dans l'avenir.

En effet, qu'on nous enlève toutes les mesures du temps, n'ayons plus d'idée d'année, de mois, de jour, d'heure, oublions-en jusqu'aux noms; alors bornés à la succession de nos idées, la durée se montrera à nous fort confusément. C'est donc à ces mesures que nous en devons les idées les plus distinctes.

Dans l'étude de l'histoire, par exemple, la suite des faits retrace le temps confusément; la division de la durée en siècles, en années, en mois, en donne une idée plus distincte; enfin la liaison de chaque événement à son siècle, à son année, à son mois, nous rend capables de les parcourir dans leur ordre. Cet artifice consiste surtout à se faire des époques; on conçoit que notre satue peut en avoir.

Au reste il n'est pas nécessaire que les révolutions, pour servir de mesure, soient d'égale durée; il suffit que la statue le suppose. Nous n'en jugeons pas nous-mêmes autrement.

Trois choses concourent à l'idée de la durée.

§ 5. Trois choses concourent donc aux jugemens que nous portons de la durée : premièrement, la succession de nos idées; en second lieu, la connaissance des révolutions solaires, enfin la liaison des événemens à ces révolutions.

D'où viennent les apparences des jours longs et des années courtes, des jours courts et des années longues.

§ 6. C'est de là que naissent pour le commun des hommes les apparences des jours si longs et des années si courtes, et pour un petit nombre, les apparences des jours courts et des années longues.

Que la statue soit quelque temps dans un état dont l'uniformité l'ennuie, elle en remarquera davantage le temps que le soleil sera sur l'horizon, et chaque jour lui paraîtra d'une longueur insupportable. Si elle passe de la sorte une année, elle voit que tous ses jours ont été semblables, et sa mémoire n'en marquant pas la suite par une multitude d'événemens, ils lui semblent s'être écoulés avec une rapidité étonnante.

Si ses jours au contraire, passés dans un état où elle se plaît, pouvaient être chacun l'époque d'un événement singulier, elle remarquerait à peine le temps que le soleil est sur l'horizon, et elle les trouverait d'une brièveté surprenante. Mais une année lui paraîtrait longue, parce qu'elle se la retracerait comme la succession d'une multitude de jours distingués par une suite d'événemens.

Voilà pourquoi, dans le désœuvrement, nous nous plaignons de la lenteur et de la rapidité des années. L'occupation au contraire fait paraître tous les jours courts et les années longues : les jours courts, parce que nous ne faisons pas attention au temps dont les révolutions solaires font la mesure; les années longues, parce que nous nous les rappelons par une suite de choses qui supposent une durée considérable.

CHAPITRE VIII.

Comment la vue ajoutée au toucher donne quelque connaissance de la durée du sommeil, et apprend à distinguer l'état de songe de l'état de veille.

§ 1. Si notre statue, s'étant endormie quand le soleil était à l'orient, se réveille quand il descend vers l'occident, elle jugera que son sommeil a eu une certaine durée; et si elle ne se rappelle aucun songe, elle croira avoir duré sans avoir pensé. Mais il se pourrait que ce fût une erreur, car peut-être le sommeil n'a-t-il pas été assez profond pour suspendre entièrement l'action des facultés de l'âme.

Comment la vue fait connaître la durée du sommeil.

§ 2. Si au contraire elle se souvient d'avoir eu des songes, elle a un moyen de plus pour s'assurer de la durée de son sommeil. Mais à quoi reconnaîtra-t-elle l'illusion des songes? A la manière frappante dont ils contredisent les connaissances qu'elle avait avant de s'endormir, et dans lesquelles elle se confirme à son réveil.

Et fait connaître l'illusion des songes.

Supposez par exemple qu'elle ait cru pendant le sommeil voir des choses fort extraordinaires; et qu'au moment où elle en va sortir il lui parût être dans des lieux où elle n'a point encore été. Sans doute elle est étonnée de ne pas s'y trouver au réveil; de reconnaître au contraire l'endroit

d'ouvrir les yeux comme
-temps fermés à la lumière,
un l'usage de ses membres
d'un repos parfait. Elle ne
s'est trompée ou si elle se
elle ait également raison de
angé de lieu et qu'elle n'en a
enfin, ayant eu fréquemment
remarque un désordre où ses
en contradiction avec l'état
sait comme avec celui qui les a
juge que ce ne sont que des
tumée à rapporter ses sensa-
elle n'y trouve de la réalité
découvre des objets auxquels
porter encore.

CHAPITRE IX.

naissances, des abstractions et des désirs,
ajoutée au toucher, à l'ouïe et à l'odorat.

avons prouvé que ce sont des juge-
ent aux sensations de lumière et de
idées d'espace, de grandeur et de
ces jugemens se font à l'occasion
qui agissent en même temps sur la vue
: ensuite ils deviennent si familiers,

que la statue les répète lors même que l'objet ne fait impression que sur l'œil, et elle se forme les mêmes idées que si la vue et le toucher continuaient de juger ensemble.

Par ce moyen la lumière et les couleurs deviennent les qualités des objets, et elles se lient à la notion de l'étendue, base de toutes les idées dont se forme la mémoire.

La chaîne des connaissances en est donc plus étendue, les combinaisons en varient davantage, et les idées interceptées occasionnent dans le sommeil mille associations différentes, quoique dans les ténèbres la statue verra en songe les objets éclairés de la même lumière et peints des mêmes couleurs qu'au grand jour.

§ 2. Elle aura une notion plus générale de ce que nous appelons *sensation* : car, sachant que la lumière et les couleurs lui viennent par un organe particulier, elle les considérera sous ce rapport, et distinguera quatre espèces de sensations.

Depuis la réunion de la vue au toucher, l'idée de sensation est plus générale.

§ 3. Quand elle était bornée à la vue, une couleur n'était qu'une modification particulière de son âme. Actuellement chaque couleur devient une idée abstraite et générale, car elle la remarque sur plusieurs corps : c'est un moyen qu'elle a de plus pour distribuer les objets dans différentes classes.

Chaque couleur devient une idée abstraite.

§ 4. La vue, presque passive quand elle était le seul sens de la statue, est plus active depuis qu'elle

La vue devient active.

est jointe au toucher; car elle a appris à employer la force qui lui a été donnée pour fixer les objets. Elle n'attend pas qu'ils agissent sur elle, elle va au-devant de leur action. En un mot elle a appris à regarder.

Elle en est plus sensiblement le siége du désir.

§ 5. Puisque l'activité de la vue augmente, elle en sera plus sensiblement le siége du désir. Nous avons vu que le désir est dans l'action des facultés excitées par l'inquiétude que produit la privation d'un plaisir.

L'imagination s'exerce moins à retracer les couleurs.

§ 6. Aussi l'imagination cessera-t-elle de retracer les couleurs avec la même vivacité, parce que plus il est facile de se procurer les sensations mêmes, moins on s'exerce à les imaginer.

Empire des sens les uns sur les autres.

§ 7. Enfin la statue, capable d'attention par la vue, ainsi que par les trois autres sens, pourra se distraire des sons et des odeurs en s'appliquant à considérer vivement un objet coloré. C'est ainsi que les sens ont les uns sur les autres le même empire que l'imagination a sur tous.

CHAPITRE X.

Du goût réuni au toucher.

Ce sens n'a presque pas besoin d'apprentissage.

§ 1. Le sens du goût s'instruit si promptement, qu'à peine s'aperçoit-on qu'il ait besoin d'apprentissage. Cela devait être, puisqu'il est nécessaire

à notre conservation dès les premiers momens de notre naissance.

§ 2. La faim ne peut encore avoir d'objet déterminé, lorsque la statue en éprouve pour la première fois le sentiment : car les moyens propres à la soulager lui sont tout-à-fait inconnus. Elle ne désire donc aucune espèce de nouriture, elle désire seulement de sortir d'un état qui lui déplaît. Dans cette vue elle se livre à toutes les sensations agréables dont elle a connaissance. C'est le seul remède dont elle puisse faire usage, et il la distrait quelque peu de sa peine.

La faim, la première fois, n'a point d'objet déterminé.

§ 3. Cependant l'inquiétude redouble, se répand dans toutes les parties de son corps, et passe d'une manière plus particulière sur ses lèvres, dans sa bouche. Alors elle porte la dent sur tout ce qui s'offre à elle, mord les pierres, la terre, broute l'herbe, et son premier choix est de se nourrir des choses qui résistent moins à ses efforts. Contente d'une nouriture qui l'a soulagée, elle ne songe pas à en chercher de meilleure. Elle ne connaît encore d'autre plaisir à manger que celui de dissiper sa faim.

Elle sait saisir indifféremment tout ce qui se présente.

§ 4. Mais trouvant une autre fois des fruits dont les couleurs et les parfums charment ses sens, elle y porte la main. L'inquiétude qu'elle ressent, toutes les fois que la faim se renouvelle, lui fait naturellement saisir tous les objets qui peuvent lui plaire. Ce fruit lui reste dans les doigts :

La statue découvre les nouritures qui lui sont propres.

elle le fixe, elle les ent avec une attention plus vive. Sa faim augmente, elle le mord, sans en attendre d'autre bien qu'un soulagement à sa peine. Mais quel est son ravissement! avec quel plaisir ne savoure-t-elle pas ces sucs délicieux! Et peut-elle résister à l'attrait d'en manger, et d'en manger encore?

Elle en fait l'objet de ses désirs.

§ 5. Ayant fait cette expérience [1] à plusieurs reprises, elle se connaît un nouveau besoin, découvre par quel organe elle y peut satisfaire, et apprend quels objets y sont propres. Alors la faim n'est plus comme auparavant un sentiment qui n'a point d'objet déterminé; mais elle porte toutes les facultés à procurer la jouissance de tout ce qui la peut dissiper.

CHAPITRE XI.

Observations générales sur la réunion des cinq sens.

Avec le besoin de nourriture, notre statue va devenir l'objet de bien des observations : mais

[1] Tel est l'artifice de la nature pour nous faire apporter à nos besoins des remèdes dont nous sommes encore incapables de connaître les effets. Il se montre d'une manière admirable dans un enfant nouvellement né. L'inquiétude passe de l'estomac aux joues, à la bouche; lui fait prendre le téton, comme il aurait saisi toute autre chose; fait mouvoir ses lèvres de toutes sortes de manières, jusqu'à ce qu'elles aient trouvé le moyen d'exprimer le lait destiné à le nourrir. Alors l'enfant est invité par le plaisir à réitérer les mêmes mouvemens, et il fait tout ce qui est nécessaire à sa conservation.

avant d'entrer dans le détail de toutes les circonstances qui y donneront lieu, il faut considérer ce qui est commun à la réunion de chaque sens avec le toucher.

§ 1. Lorsqu'elle jouit tout à la fois du tact et de l'odorat, elle remarque les qualités des corps par les rapports qu'elles ont à ces deux sens, et elle se *fait* les idées générales de deux espèces de sensations; sensations du toucher, sensations de l'odorat : car elle ne saurait alors confondre en une seule classe des impressions qui se font sur des organes si différens.

Idées générales que la statue se fait de ses sensations.

Il en est de même lorsque nous ajoutons l'ouïe, la vue et le goût à ces deux sens. Elle se connaît donc en général cinq espèces de sensations.

Si pour lors nous supposons que réfléchissant sur les corps elle en considère les qualités sans avoir égard aux cinq manières différentes dont ils agissent sur ses organes, elle aura la notion générale de sensation, c'est-à-dire qu'elle ne formera qu'une classe de toutes les impressions que les corps font sur elle; et cette idée est plus générale lorsqu'elle a trois sens que lorsqu'elle est bornée à deux, lorsqu'elle en a quatre que lorsqu'elle est bornée à trois, etc.

§ 2. Privée du toucher, elle était dans l'impuissance d'exercer par elle-même aucun des autres sens, et elle ne pouvait se procurer la jouissance d'une odeur, d'un son, d'une couleur et d'une

Comment son imagination perd de son activité.

saveur, qu'autant que son imagination agissait avec une force capable de les lui rendre présentes. Mais actuellement la connaissance des corps odoriférans, sonores, palpables et savoureux, et la facilité de s'en saisir, lui sont un moyen si commode pour obtenir ce qu'elle désire, que son imagination n'a pas besoin de faire les mêmes efforts. Plus par conséquent ces corps seront à sa portée, moins son imagination s'exercera sur les sensations dont ils ont donné la connaissance. Elle perdra donc de son activité; mais puisque l'odorat, l'ouïe, la vue et le goût en seront plus exercés, ils acquerront un discernement plus fin et plus étendu. Ainsi ce que ces sens gagnent par leur réunion avec le toucher dédommage avantageusement la statue de ce qu'elle a perdu du côté de l'imagination.

Liaison de toutes les espèces de sensations dans la mémoire.

§ 3. Ses sensations étant devenues à son égard les qualités mêmes des objets, elle ne peut s'en rappeler, en imaginer ou en éprouver, qu'elle ne se représente des corps. Par là elles entrent toutes dans quelques-unes des collections que le tact lui a fait faire, deviennent des propriétés de l'étendue, se lient étroitement à la chaîne des connaissances par la même idée fondamentale que les sensations du toucher, et la mémoire ainsi que l'imagination en sont plus riches que lorsqu'elle n'avait pas encore l'usage de tous ses sens.

Activité qu'acquiert la statue

§ 4. Nous avons remarqué, quand nous consi-

dérions l'odorat, l'ouïe, la vue et le goût chacun séparément, que notre statue était toute passive par rapport aux impressions qu'ils lui transmettaient. Mais actuellement elle peut être active à cet égard dans bien des occasions; car elle a en elle des moyens pour se livrer à l'impression des corps ou pour s'y soustraire. par la réunion du toucher aux autres sens.

§ 5. Nous avons aussi remarqué que le désir ne consistait que dans l'action des facultés de l'âme, qui se portaient à une odeur, dont il restait quelque souvenir. Mais depuis la réunion de l'odorat au toucher, il peut encore embrasser l'action de toutes les facultés propres à lui procurer la jouissance d'un corps odoriférant. Ainsi, lorsqu'elle désire une fleur, le mouvement passe de l'organe de l'odorat dans toutes les parties du corps, et son désir devient l'action de toutes les facultés dont elle est capable. Comment ses désirs embrassent l'action de toutes les facultés.

Il faut remarquer la même chose à l'occasion des autres sens. Car le toucher, les ayant instruits, continue d'agir avec eux toutes les fois qu'il peut leur être de quelque secours. Il prend part à tout ce qui les intéresse, leur apprend à s'aider tous réciproquement, et c'est à lui que tous nos organes, toutes nos facultés, doivent l'habitude de se porter vers les objets propres à notre conservation.

saveur, qu'autant que son im-
avec une force capable de les
Mais actuellement la conn
riférans, sonores, palpa
facilité de s'en saisir, l
mode pour obtenir ce
gination n'a pas beso
Plus par conséquen
moins son imagin
tions dont ils ont
dra donc de so
l'ouïe, la vue
ils acquerro
étendu. Ai
réunion
sement
l'imag

Liaison de toutes les espèces de sensations dans la mémoire.

§ 3
les
rar
se

Acti quie

TIE.

D'UN HOMME ISOLÉ
ENS.

j'ai démontré combien pour se faire des idées on sera porté à juger dans la statue plus de n'en peut acquérir. distinguer, comme j'ai fait plus connaissances de théorie et des connaissances pratiques. Or ce sont les premières pour lesquelles nous avons besoin d'un langage, parce qu'elles consistent dans une suite d'idées distinctes, et que par conséquent il a fallu des signes pour les classer avec ordre et les déterminer. Les connaissances pratiques sont au contraire des idées confuses, qui règlent nos actions, sans que nous soyons capables de remarquer comment elles nous font agir. C'est qu'elles consistent plutôt dans les habitudes qui sont une suite de nos jugemens, que dans nos jugemens mêmes. Car, lorsqu'une fois nous avons contracté ces habitudes, nous agissons sans pouvoir observer les jugemens qui les accompagnent, et c'est pourquoi nous ne pouvons pas nous en rendre compte.

…ue nous nous conduisions bien, c'est …ment, à notre insçu; et nous …mpulsion, à un instinct que …sons pas : car ces mots *impul-* …t signifient proprement la même

…ng-temps qu'on est forcé de reconnaître …e nécessairement des jugemens dans l'u- …ue nous faisons de nos sens. Quand donc …ais mal expliqué comment la statue apprend se servir des siens, il n'en serait pas moins vrai qu'elle porte des jugemens. Or ces jugemens, qu'elle ne remarque pas, sont l'instinct qui la conduit; et les habitudes d'agir qu'elle a contractées d'après ces jugemens sont ce que j'entends par *connaissances pratiques*. Si pour faire connaître ces jugemens je suis obligé de les développer, je ne prétends pas qu'elle les développe elle-même. Elle ne le peut pas, parce que n'ayant point de langage, elle n'a pas de moyen pour en faire l'analise. Mais pour contracter des habitudes, il lui suffit de porter ces jugemens, et elle n'a pas besoin de les remarquer. Croira-t-on qu'un enfant ne commence à juger que lorsqu'il commence à parler? Certainement il ne sentirait pas le besoin d'apprendre une langue, s'il ne sentait pas celui de prononcer des jugemens. Il en a donc déjà porté quand il commence à parler, c'est-à-dire quand il commence à faire, avec des mots,

l'analise de sa pensée : il ne dit que ce qu'il faisait auparavant sans pouvoir le dire.

CHAPITRE PREMIER.

Comment cet homme apprend à satisfaire à ses besoins avec choix.

La statue sans besoin.

§ 1. Si nous imaginons que la nature dispose les choses de manière à prévenir tous les besoins de notre statue, et que voulant la toucher avec les précautions d'une mère, qui craint de blesser ses enfans, elle en écarte jusqu'aux plus légères inquiétudes, et se réserve à elle seule le soin de veiller à sa conservation, cet état nous paraîtra peut-être digne d'envie. Néanmoins que serait-ce qu'un homme de cette espèce? Un animal enseveli dans une profonde léthargie. Il est, mais il reste comme il est; à peine se sent-il. Incapable de remarquer les objets qui l'environnent, incapable d'observer ce qui se passe en lui-même, son âme se partage indifféremment entre toutes les perceptions auxquelles ses sens ouvrent un passage. En quelque sorte semblable à une glace, sans cesse il reçoit de nouvelles images, et jamais il n'en conserve aucune.

En effet quelle occasion aurait cet homme de s'occuper de lui, ou de ce qui est au dehors? La

nature a tout pris sur elle, et elle a si fort prévenu ses besoins, qu'elle ne lui laisse rien à désirer. Elle a voulu éloigner de lui toute inquiétude, toute douleur : mais pour avoir craint de le rendre malheureux, elle le borne à des sensations dont il ne peut connaître le prix, et qui passent comme une ombre.

§ 2. J'exige donc qu'elle paraisse moins occupée du soin de prévenir les maux dont il peut être menacé; qu'elle s'en repose quelque peu sur lui; et qu'elle se contente de mettre à sa portée toutes les choses nécessaires à ses besoins. Avec des besoins faciles à satisfaire.

Dans cette abondance la statue forme des désirs, mais elle a dans le moment toujours de quoi se satisfaire. Toute la nature semble encore veiller sur elle : à peine a-t-elle permis que son repos fût interrompu par le moindre malaise, qu'elle paraît s'en repentir, et qu'elle donne tous ses soins à prévenir une plus grande inquiétude. Par cette vigilance, elle la met à l'abri de bien des maux, mais aussi elle la frustre de bien des plaisirs. Le malaise est léger, le désir qui le suit est peu de chose, la prompte jouissance ne permet pas qu'aucun besoin augmente considérablement, et le plaisir, qui en fait tout le prix, est proportionné à la faiblesse du besoin.

Le repos de notre statue étant aussi peu troublé, l'équilibre s'entretient presque toujours également dans toutes les parties de son corps, et son tem-

pérament souffre à peine quelque altération. Elle doit, par conséquent, se conserver long-temps : mais elle vit dans un degré bien faible, et qui n'ajoute à l'existence que le moins qu'il est possible.

Difficiles à satisfaire.

§ 3. Changeons la scène, et supposons que la statue ait des obstacles à surmonter pour obtenir la possession de ce qu'elle désire. Alors les besoins subsistent long-temps avant d'être soulagés. Le malaise, faible dans son origine, devient insensiblement plus vif; il se change en inquiétude, il se termine quelquefois à la douleur.

Tant que l'inquiétude est légère, le désir a peu de force : la statue se sent peu pressée de jouir : une sensation vive peut la distraire et suspendre sa peine. Mais le désir augmente avec l'inquiétude ; il vient un moment où il agit avec tant de violence, qu'on ne trouve de remède que dans la jouissance : il se change en passion.

La statue encore sans prévoyance.

§ 4. La première fois que la statue satisfait à un besoin, elle ne devine pas qu'elle doive l'éprouver encore. Le besoin soulagé, elle s'abandonne à sa première tranquillité.

Ainsi, sans précaution pour l'avenir, elle ne songe qu'au présent, elle ne songe qu'à écarter la peine que produit un besoin au moment qu'elle souffre.

Comment elle en devient capable.

§ 5. Elle demeure à peu près dans cet état tant que ses besoins sont faibles, en petit nombre,

et qu'elle trouve peu d'obstacles à les soulager. Accoutumée à régler ses désirs sur l'intérêt qui naît du contraste des plaisirs et des peines, il n'y a que l'expérience des maux qu'elle souffre, pour ne les avoir pas prévus, qui puisse lui faire porter ses vues au delà de sa situation présente. Le passé peut seul lui apprendre à lire dans l'avenir.

Elle ne peut donc remarquer la fréquence de ses besoins et les tourmens qu'elle a essuyés toutes les fois qu'elle n'a pas eu assez tôt de quoi y remédier, qu'elle ne se fasse bientôt une habitude de les prévoir et de prendre des précautions pour les prévenir ou pour les soulager de bonne heure. Dans le temps même où elle n'a pas le moindre malaise, l'imagination lui rappelle tous les maux auxquels elle a été exposée et les lui représente comme prêts à l'accabler encore. Aussitôt elle ressent une inquiétude de la même espèce que celle que le besoin pourrait produire; elle souffre d'avance quelque chose de semblable à ce qu'elle souffrirait si le besoin était présent.

Combien l'imagination ne la rendrait-elle pas malheureuse si elle bornait là ses effets! Mais elle lui retrace bientôt les objets qui ont servi plusieurs fois à la soulager. Dès lors elle lui fait presque goûter les mêmes plaisirs que la jouissance; et l'on dirait qu'elle ne lui a donné de l'inquiétude pour un mal éloigné, qu'afin de lui procurer une jouissance qui anticipe sur l'avenir.

Ainsi, tandis que la crainte la menace de maux semblables à ceux qu'elle a déjà soufferts, l'espérance la flatte de les prévenir ou d'y remédier : l'une et l'autre lui dérobent à l'envi le sentiment du moment présent, pour l'occuper d'un temps qui n'est point encore ou qui même ne sera jamais; de ces deux passions naissent le besoin de précautions et l'adresse à en prendre. Elle passe donc tour à tour de l'une à l'autre suivant que les dangers se répètent et qu'ils sont plus ou moins difficiles à éviter, et ces passions acquièrent tous les jours de nouvelles forces : elle s'effraye ou se flatte à tout propos. Dans l'espérance, l'imagination lui lève tous les obstacles, lui présente les objets par les plus beaux côtés, et lui fait voir qu'elle en va jouir : illusion qui souvent la rend plus heureuse que la jouissance. Dans la crainte elle voit tous les maux ensemble, elle en est menacée, elle touche au moment où elle en doit être accablée, elle ne connaît aucun moyen de les éviter, et peut-être serait-elle moins malheureuse de les ressentir.

C'est ainsi que l'imagination lui présente tous les objets qui ont quelque rapport à l'espérance ou à la crainte. Tantôt l'une de ses passions domine, tantôt l'autre; et quelquefois elles se balancent si bien, qu'on ne saurait déterminer laquelle des deux agit davantage. Destinées à rendre la statue plus industrieuse sur les mesures néces-

saires à sa conservation, elles paraissent veiller à ce qu'elle ne soit ni trop heureuse ni trop malheureuse.

Progrès de sa raison à cet égard.

§ 6. Instruite par l'expérience des moyens qui peuvent soulager ou prévenir ses besoins, elle réfléchit sur les choix qu'elle a à faire; elle examine les avantages et les inconvéniens des objets qu'elle a jusqu'à présent fuis ou recherchés; elle se rappelle les méprises où elle est tombée pour s'être souvent déterminée trop à la hâte et avoir obéi aveuglément au premier mouvement de ses passions; elle regrette de ne s'être pas mieux conduite; elle sent que désormais il dépend d'elle de se régler d'après les connaissances qu'elle a acquises, et, s'accoutumant à en faire usage, elle apprend peu à peu à résister à ses désirs et même à les vaincre. C'est ainsi qu'intéressée à éviter la douleur, elle diminue l'empire des passions pour étendre celui que la raison doit avoir sur sa volonté, et pour devenir libre [1].

L'ordre de ses études est déterminé par ses besoins.

§ 7. Dans cette situation elle étudie d'autant plus les objets qui peuvent contribuer à ses plaisirs ou à ses peines, qu'elle sait avoir souffert pour ne les avoir pas assez connus, et que l'expérience lui prouve qu'il est à sa disposition de les mieux connaître. Ainsi l'ordre de ses études est déterminé par ses besoins : les plus vifs et les

[1] Voy. la Dissertation qui est à la fin de cet ouvrage.

plus fréquens sont donc ceux qui l'engagent dans les premières recherches qu'elle fait.

Et principalement par le besoin de nourriture.

§ 8. Tel est le besoin de nourriture, comme plus nécessaire à sa conservation. En soulageant sa faim elle renouvelle ses forces, et elle sent qu'il lui est important de les renouveler pour jouir de toutes ses facultés. Tous ses autres besoins cèdent à celui-là. La vue, le toucher, l'ouïe et l'odorat ne semblent faits que pour découvrir et procurer ce qui peut flatter le goût. Elle prend donc un nouvel intérêt à ce que la nature offre à ses regards. Sa curiosité ne se borne plus à démêler la couleur des objets, leur odeur, leur figure, etc. Si elle les étudie par ces qualités, c'est surtout pour apprendre à reconnaître ceux qui sont propres à la nourrir. Elle ne voit donc point un fruit dont elle a mangé, elle ne le touche point, elle ne le sent point, sans juger s'il est bon ou mauvais au goût. Ce jugement augmente le plaisir qu'elle a de le voir, de le toucher, de le sentir; et ce sens contribue à lui rendre les autres d'un plus grand prix. Il a surtout beaucoup d'analogie avec l'odorat. Le parfum des fruits l'intéressait bien moins avant qu'elle eût l'organe du goût, et le goût perdrait toute sa finesse si elle était privée de l'odorat; mais dès qu'elle a ces deux sens, leurs sensations se confondent et en deviennent plus délicieuses.

Elle donne à ses idées un ordre bien différent de celui qu'elles avaient auparavant, parce que

le besoin qui détermine ses facultés est lui-même bien différent de ceux qui l'ont mue jusqu'alors. Elle s'applique avec intérêt à des objets auxquels elle n'avait point encore donné d'attention; et ceux dont elle peut se nourrir sont aussi ceux qu'elle distingue en plus de classes. Elle s'en fait des idées complexes, en les considérant comme ayant telle couleur, telle odeur, telle forme et telle saveur à la fois, et elle se forme à leur occasion des idées abstraites et générales, en considérant les qualités qui sont communes à plusieurs.

§ 9. Elle les compare les uns avec les autres, et elle désire d'abord de se nourrir par préférence de ces fruits, où elle se souvient d'avoir trouvé un goût qui lui a plu davantage. Dans la suite elle s'accoutume peu à peu à cette nourriture; et l'habitude qu'elle s'en fait devient quelquefois si grande, qu'elle influe autant dans son choix que le plaisir même.

Jugemens qui donnent plus d'étendue à ce besoin.

Elle mêle donc bientôt des jugemens au plaisir qu'elle trouve à en faire usage. Si elle n'en mêlait pas, elle ne serait portée à manger que pour se nourrir. Mais ce jugement, *il est bon*, *il est excellent*, *il est meilleur que tout autre*, lui fait un besoin de la sensation qu'un fruit peut produire. Ce qui suffit alors à la nourrir ne suffit pas à son plaisir. Il y a en elle deux besoins, l'un causé par la privation de nourriture, l'autre par la pri-

vation d'une saveur qui mérite la préférence ; et ce dernier est une faim qui la trompe quelquefois, et qui la fait manger au delà du nécessaire.

Excès où tombe la statue.

§ 10. Cependant son goût se blase pour certains fruits : alors ou elle s'en dégoûte tout-à-fait, ou, si elle désire encore d'en manger, ce n'est plus que par habitude. Dans ce dernier cas, elle s'en nourrit, en espérant toujours de le savourer comme elle a fait auparavant. Elle y est si fort accoutumée, qu'elle s'imagine toujours qu'elle va retrouver un plaisir pour lequel elle n'est plus faite; et cette idée contribue à entretenir son désir.

Frustrée dans son espérance, son désir n'en devient que plus violent. Elle fait de nouveaux essais, et elle en fait jusqu'à ce qu'il ne lui soit plus possible de continuer. C'est ainsi que les excès où elle tombe ont souvent pour cause une habitude contractée, et l'ombre d'un plaisir que l'imagination lui retrace sans cesse, et qui lui échappe toujours.

Elle en est punie.

§ 11. Elle en est punie. La douleur l'avertit bientôt que le but du plaisir n'est pas uniquement de la rendre heureuse pour le moment, mais encore de concourir à sa conservation, ou plutôt de rétablir ses forces pour lui rendre l'usage de ses facultés; car elle ne sait pas ce que c'est que se conserver.

Combien il était nécessaire de l'avertir par la douleur.

§ 12. Si la nature, par affection pour elle, n'eût attaché à ces effets que des sentimens agréables, elle l'eût trompée et se fût trompée elle-même;

la statue, croyant chercher son bonheur, n'eût couru qu'à sa perte.

Mais ces avertissemens ne peuvent se répéter, qu'elle n'apprenne enfin qu'elle doit mettre un frein à ses désirs; car rien n'est si naturel que de regarder comme l'effet d'une chose ce qui vient constamment à sa suite.

Dès lors elle n'éprouvera plus de pareils désirs, que l'imagination ne lui retrace aussitôt tous les maux qu'elle a soufferts. Cette vue lui fait craindre jusqu'aux objets qui lui plaisent davantage, et elle est entre deux inquiétudes qui se combattent.

Si l'idée des peines se réveille avec peu de vivacité, la crainte sera faible et ne fera que peu de résistance; si elle est vive, la crainte sera forte et tiendra plus long-temps en suspens. Enfin cette idée pourra être à un point où, éteignant tout-à-fait le désir, elle inspirera du dégoût pour un objet qui avait été souhaité avec ardeur.

C'est ainsi que, voyant tout à la fois du plaisir et du danger à préférer les fruits qu'elle aime davantage, elle apprendra à se nourrir avec plus de choix, et que, trouvant plus d'obstacles à satisfaire ses désirs, elle en sera exposée à des besoins plus grands: car ce n'est pas assez qu'elle remédie à l'inquiétude causée par le besoin de nourriture, il faut encore qu'elle apaise l'inquiétude que produit la privation d'un plaisir, et qu'elle l'apaise sans danger.

CHAPITRE II.

De l'état d'un homme abandonné à lui-même, et comment les accidens auxquels il est exposé contribuent à son instruction.

Circonstances où la statue ne se borne pas à l'étude des objets propres à la nourrir.

§ 1. La statue, étant instruite des objets propres à la nourrir, sera plus ou moins occupée du soin de sa nourriture, suivant les obstacles qu'elle aura à surmonter. Ainsi nous pouvons la supposer dans un séjour où, toute entière à ce besoin, elle n'acquerrait point d'autres connaissances.

Si nous diminuons les obstacles, elle sera aussitôt appelée par les plaisirs qui s'offrent à chacun de ces sens. Elle s'intéressera à tout ce qui les frappe. Par conséquent tout entretiendra sa curiosité, l'excitera, l'augmentera, et elle passera tour à tour de l'étude des objets propres à la nourrir, à l'étude de tout ce qui l'environne.

Elle s'étudie.

§ 2. Tantôt la curiosité la porte à s'étudier elle-même. Elle observe ses sens, les impressions qu'ils lui transmettent, ses plaisirs, ses peines, ses besoins, les moyens de les satisfaire, et elle se fait une espèce de plan de ce qu'elle a à fuir ou à rechercher.

Elle étudie les objets.

§ 3. D'autres fois elle étudie plus particulièrement les objets qui attirent son attention. Elle en fait différentes classes, suivant les différences

qu'elle y remarque, et le nombre de ses notions abstraites augmente à proportion que sa curiosité est excitée par le plaisir de voir, de sentir, de goûter, d'entendre, de toucher.

La curiosité lui fait-elle porter les yeux sur les animaux? elle voit qu'ils se meuvent et se nourrissent comme elle; qu'ils ont des organes pour saisir ce qui leur convient, des yeux pour se conduire, des armes pour attaquer ou pour se défendre, de l'agilité ou de l'adresse pour échapper au danger, de l'industrie pour tendre des piéges; et elle les distingue par la figure, les couleurs, et surtout par les qualités qui l'étonnent davantage.

Surprise des combats qu'ils se livrent, elle l'est bien plus encore lorsqu'elle remarque que les plus faibles, déchirés par les plus forts, répandent leur sang, et perdent tout mouvement. Cette vue lui peint sensiblement le passage de la vie à la mort: mais elle ne pense pas qu'elle puisse être destinée à finir de la même manière. La vie lui paraît une chose si naturelle, qu'elle n'imagine pas comment elle en pourrait être privée. Elle sait seulement qu'elle est exposée à la douleur; qu'il y a des corps qui peuvent l'offenser, la déchirer. Mais l'expérience lui a appris à les connaître et à les éviter.

Elle vit donc dans la plus grande sécurité au milieu des animaux qui se font la guerre. L'univers est un théâtre où elle n'est que spectateur,

et elle ne prévoit pas qu'elle en doive jamais ensanglanter la scène.

Accidens auxquels elle est exposée.

§ 4. Cependant un ennemi vient à elle. Ignorant le péril qui la menace, elle ne songe point à l'éviter, et elle en fait une cruelle expérience. Elle se défend. Heureusement assez forte pour se soustraire à une partie des coups qui lui sont portés, elle échappe : elle n'a reçu que des blessures peu dangereuses. Mais l'idée de cet animal reste présente à sa mémoire, elle se lie à toutes les circonstances où elle en a été assaillie. Est-ce dans un bois? la vue d'un arbre, le bruit des feuilles mettra sous ses yeux l'image du danger. Elle a une vive frayeur parce qu'elle est faible, elle la sent se renouveler parce qu'elle ignore encore les précautions que sa situation demande; tout devient pour elle un objet de terreur, parce que l'idée du péril est si fort liée à tout ce qu'elle rencontre, qu'elle ne sait plus discerner ce qu'elle doit craindre. Un mouton l'épouvante; et, pour oser l'attendre, il lui faudrait un courage qu'elle ne peut avoir encore.

Revenue de son premier trouble, elle est presque étonnée de voir des animaux qui fuient devant elle. Elle les voit fuir une seconde fois, elle les voit toujours fuir, et elle s'assure enfin qu'elle n'en a rien à craindre.

A peine commence-t-elle à secouer son inquiétude, que son premier ennemi reparaît, ou qu'elle

est même attaquée par un autre. Elle échappe à ce nouveau danger, non sans en avoir reçu quelque offense.

Comment elle apprend à s'en garantir.

§ 5. Ces sortes d'accidens l'inquiètent, la troublent à proportion qu'ils se multiplient davantage et que les suites en sont plus fâcheuses. La frayeur qu'elle en a, occasionne dans toutes les parties de son corps de violens frémissemens. Les dangers passent, mais les frémissemens durent, ou se renouvellent à chaque instant et en retracent l'image. Incapable de faire la différence des circonstances, suivant qu'il est plus ou moins probable qu'elle est à l'abri de pareils événemens, elle a la même inquiétude pour un péril éloigné et pour celui qui la menace de près : souvent même elle en a une plus grande. Elle les fuit également tous deux, parce qu'elle sent toute sa faiblesse quand elle a attendu trop tard pour se garantir. Ainsi sa crainte devenant plus active que son espérance, elle en suit davantage les mouvemens, et elle prend bien plus de précautions contre les maux auxquels elle est exposée, que de mesures pour obtenir les biens dont elle peut jouir. Elle s'applique donc à reconnaître les animaux qui lui font la guerre, elle fuit les lieux qu'ils paraissent habiter; elle juge de ce qu'elle en a à craindre par les coups qu'elle leur voit porter à ceux qui sont faibles comme elle. La frayeur de ces derniers redouble la sienne; leur fuite, leurs cris l'avertissent du danger qui

la menacent. Tantôt elle s'étudie à l'éviter par adresse ; tantôt elle se saisit pour sa défense de tout ce que le hasard lui présente, supplée par industrie, mais avec bien de la lenteur, aux armes que la nature lui a refusées, apprend peu à peu à se défendre, sort victorieuse du combat, et flattée de ses succès, elle commence à se sentir un courage qui la met quelquefois au-dessus du péril, ou qui même la rend téméraire. Alors tout prend pour elle une face nouvelle, elle a de nouvelles vues, de nouveaux intérêts ; sa curiosité change d'objets, et souvent plus occupée de sa défense que du besoin de sa nourriture, elle ne s'applique qu'à combattre avec avantage.

Autres accidens.

§ 6. Elle est bientôt exposée à de nouveaux maux. La saison change presque tout à coup, les plantes se dessèchent, le pays devient aride, et elle respire un air qui la blesse de toute part ; elle apprend à se vêtir de tout ce qui peut entretenir sa chaleur, et à se réfugier dans les lieux où elle est plus à l'abri des injures du ciel.

Cependant souvent exposée à souffrir longtemps par la privation de toute sorte de nourriture, c'est alors qu'elle use de la supériorité que l'adresse ou la force lui donne sur quelques animaux : elle les attaque, les saisit, les dévore. N'ayant plus d'autre moyen pour se nourrir, elle imagine des ruses, des armes : et elle réussit d'autant plus dans cet art, que le combat lui devient

aussi essentiel que la nourriture. La voilà donc en guerre avec tous les animaux, soit pour attaquer, soit pour se défendre.

C'est ainsi que l'expérience lui donne des leçons, qu'elle lui fait souvent payer de son sang. Mais pouvait-elle l'instruire à moins de frais ?

§ 7. Se nourrir, se précautionner contre tout accident, ou s'en défendre et satisfaire sa curiosité, voilà tous les besoins naturels de notre statue. Ils déterminent tour à tour ses facultés, et ils sont le principe des connaissances qu'elle acquiert. Tantôt supérieure aux circonstances, elle ouvre une libre carrière à ses désirs ; d'autres fois, subjuguée par les circonstances, elle trame elle-même ses malheurs. Si les succès sont traversés par des revers, les revers sont aussi réparés par des succès ; et ces objets semblent tour à tour conspirer à ses peines et à ses plaisirs. Elle flotte donc entre la confiance et l'incertitude, et traînant ses espérances et ses craintes, elle touche d'un moment à l'autre à son bonheur et à sa ruine. L'expérience seule la met insensiblement au-dessus des dangers, l'élève aux connaissances nécessaires à sa conservation, et lui fait contracter toutes les habitudes qui la doivent gouverner. Mais comme sans expérience il n'y aurait point de connaissances, il n'y aurait point d'expérience sans les besoins, et il n'y aurait point de besoins sans l'alternative des plaisirs et des peines. Tout est donc le fruit du Conclusion.

principe que nous avons établi dès l'entrée de cet ouvrage.

Nous allons traiter des jugemens que la statue porte des objets suivant la part qu'ils ont à ses plaisirs ou à ses peines.

CHAPITRE III.

Des jugemens qu'un homme abandonné à lui-même peut porter de la bonté et de la beauté des choses.

Définition des mots *bonté* et *beauté*.

§ 1. Les mots *bonté* et *beauté* expriment les qualités par où les choses contribuent à nos plaisirs. Par conséquent, tout être sensible a des idées d'une bonté et d'une beauté relatives à lui.

En effet, on appelle *bon* tout ce qui plaît à l'odorat ou au goût ; et on appelle *beau* tout ce qui plaît à la vue, à l'ouïe ou au toucher.

Le bon et le beau sont encore relatifs aux passions ou à l'esprit. Ce qui flatte les passions est bon ; ce que l'esprit goûte est beau ; et ce qui plaît en même temps aux passions et à l'esprit est bon et beau tout ensemble.

La statue a des idées du bon et du beau.

§ 2. Notre statue connaît des odeurs et des saveurs agréables, et des objets qui flattent ses passions : elle a donc des idées du bon. Elle connaît aussi des objets qu'elle voit, qu'elle entend, qu'elle touche, et que son esprit conçoit avec plaisir : elle a donc encore des idées du beau.

§ 3. Une conséquence qui se présente, c'est que le bon et le beau ne sont point absolus : ils sont relatifs au caractère de celui qui en juge, et à la manière dont il est organisé [1]. Le bon et le beau ne sont pas absolus.

§ 4. Le bon et le beau se prêtent des secours mutuels. Une pêche que voit la statue lui plaît par la vivacité des couleurs : elle est belle à ses yeux. Aussitôt la saveur s'en retrace à son imagination, elle est vue avec plus de plaisir, elle en est plus belle. Ils se prêtent mutuellement des secours.

La statue mange cette pêche; alors le plaisir de la voir se mêle à celui de la goûter : elle en est meilleure.

§ 5. L'utilité contribue à la bonté et à la beauté des choses. Les fruits bons et beaux, par le seul plaisir de les voir et de les savourer, sont meilleurs et plus beaux lorsque nous pensons qu'ils sont propres à rétablir nos forces. L'utilité contribue à l'un et à l'autre.

§ 6. La nouveauté et la rareté y contribuent aussi : car l'étonnement que donne un objet déjà bon et beau par lui-même, joint à la difficulté de le posséder, augmente le plaisir d'en jouir. La nouveauté et la rareté y contribuent aussi.

§ 7. La bonté et la beauté des choses consistent Deux sortes de bontés et de beautés.

[1] Il ne faut pas perdre de vue le titre de ce chapitre. Nous considérons un homme qui vit seul, et nous ne cherchons pas quelle est la bonté et la beauté des choses, nous cherchons seulement les jugemens qu'il en peut porter. Tout ce qu'il jugera bon ne sera pas moralement bon, comme tout ce qu'il jugera beau ne sera pas réellement beau.

dans une seule idée ou dans une multitude d'idées qui ont certains rapports entre elles. Une seule saveur, une seule odeur peuvent être bonnes : la lumière est belle, un son pris tout seul peut être beau.

Mais lorsqu'il y a multitude d'idées, un objet est meilleur ou plus beau à proportion que les idées se démêlent davantage et que leurs rapports sont mieux aperçus, car on jouit avec plus de plaisir. Un fruit où l'on reconnaît plusieurs saveurs également agréables est meilleur qu'une seule de ces saveurs : un objet dont les couleurs se prêtent mutuellement de l'éclat est plus beau que la lumière seule.

Les organes ne peuvent saisir distinctement qu'un certain nombre de sensations; l'esprit ne peut comparer à la fois qu'un certain nombre d'idées : une trop grande multitude fait confusion. Elle nuit donc au plaisir, et par conséquent à la bonté et à la beauté des choses.

Une petite quantité de sensations ou d'idées se confondent encore si quelqu'une domine trop sur les autres. Il faut donc pour la plus grande bonté et pour la plus grande beauté, que le mélange en soit fait suivant certaines proportions.

Comment la statue y est sensible.

§ 8. C'est à l'exercice de ses organes et de son esprit que notre statue doit l'avantage d'embrasser plus d'idées et plus de rapports. Le bon et le beau sont donc encore relatifs à l'usage qu'elle a appris

à faire de ses facultés. Telle chose qui dans un temps a été fort bonne ou fort belle cessera de l'être, tandis qu'une autre à laquelle elle n'avait donné aucune attention deviendra de la plus grande bonté ou de la plus grande beauté.

En cela comme en toute autre chose elle ne jugera que par rapport à elle. D'abord elle prend ses modèles dans les objets qui contribuent plus directement à son bonheur; ensuite elle juge des autres objets par ces modèles, et ils lui paraissent plus beaux lorsqu'ils lui ressemblent davantage, car après cette comparaison elle trouve à les voir un plaisir qu'elle n'avait point goûté jusqu'alors. Un arbre, par exemple, chargé de fruits lui plaît et lui rend agréable la vue d'un autre qui n'en porte point, mais qui a quelque ressemblance avec lui.

Pourquoi elle a à ce sujet moins d'idées que nous.

§ 9. Il n'est pas possible d'imaginer tous les différens jugemens qu'elle portera suivant les circonstances : ce serait d'ailleurs une recherche assez inutile. Il suffit d'observer qu'il y a pour elle comme pour nous une bonté et une beauté réelles; et que si elle a à ce sujet moins d'idées, c'est qu'aussi elle a moins de besoins, moins de connaissances et moins de passions.

CHAPITRE IV.

Des jugemens qu'un homme abandonné à lui-même peut porter des objets dont il dépend.

La statue croit que tout ce qui agit sur elle agit avec dessein.

§ 1. La statue sent à chaque instant la dépendance où elle est de tout ce qui l'environne. Si les objets répondent souvent à ses vœux, ils traversent presque aussi souvent ses projets; ils la rendent malheureuse ou ne lui accordent qu'une partie du bonheur qu'elle désire.

Persuadée qu'elle ne fait rien sans avoir intention de le faire, elle croit voir un dessein partout où elle découvre quelque action. En effet, elle n'en peut juger que d'après ce qu'elle remarque en elle-même, et il lui faudrait bien des observations pour parvenir à mieux régler ses jugemens. Elle pense donc que ce qui lui plaît a en vue de lui plaire, et que ce qui l'offense a en vue de l'offenser. Par là son amour et sa haine deviennent des passions d'autant plus violentes, que le dessein de contribuer à son bonheur ou à son malheur se montre plus sensiblement dans tout ce qui agit sur elle.

Superstitions où ce préjugé l'entraîne.

§ 2. Alors elle ne se borne plus à désirer la jouissance des plaisirs que les objets peuvent lui procurer, et l'éloignement des peines dont ils la menacent; elle souhaite qu'ils aient intention de la

combler de biens et de détourner de dessus sa tête toute sorte de maux : elle souhaite en un mot qu'ils lui soient favorables, et ce désir est une sorte de prière.

Elle s'adresse en quelque sorte au soleil, et parce qu'elle juge que s'il l'éclaire et l'échauffe, il a dessein de l'éclairer et de l'échauffer, elle le prie de l'éclairer et de l'échauffer encore. Elle s'adresse aux arbres et elle leur demande des fruits, ne doutant pas qu'il dépend d'eux d'en porter ou de n'en pas porter; en un mot, elle s'adresse à toutes les choses dont elle croit dépendre.

Souffre-t-elle sans en découvrir la cause dans ce qui frappe ses sens? elle s'adresse à la douleur comme à un ennemi invisible qu'il lui est important d'apaiser. Ainsi l'univers se remplit d'êtres visibles et invisibles qu'elle prie de travailler à son bonheur.

Telles sont ses premières idées lorsqu'elle commence à réfléchir sur sa dépendance. D'autres circonstances donneront lieu à d'autres jugemens, et multiplieront ses erreurs. J'ai fait voir ailleurs les égaremens où l'on peut être entraîné par la superstition; mais je renvoie aux ouvrages des philosophes éclairés, pour s'instruire des découvertes que la raison bien conduite peut faire à ce sujet.

Traité des Systèmes, ch. de la Divination.

CHAPITRE V.

De l'incertitude des jugemens que nous portons sur l'existence des qualités sensibles.

Nos jugemens sur l'existence des qualités sensibles pourraient absolument être faux.

§ 1. Notre statue, je le suppose, se souvient qu'elle a été elle-même son, saveur, odeur, couleur; elle sait combien elle a eu de peine à s'accoutumer à rapporter ces sensations au dehors. Y a-t-il donc dans les objets des sons, des saveurs, des odeurs, des couleurs? Qui peut l'en assurer? Ce n'est certainement ni l'ouïe, ni l'odorat, ni le goût, ni la vue; ces sens par eux-mêmes ne peuvent l'instruire que des modifications qu'elle éprouve. Elle n'a d'abord senti que son être dans les impressions dont il sont susceptibles, et s'ils les lui font aujourd'hui sentir dans les corps, c'est qu'ils ont contracté l'habitude de juger d'après le témoignage du tact. Y a-t-il donc au moins de l'étendue? Mais lorsqu'elle a le sentiment du toucher, qu'aperçoit-elle, si ce n'est encore ses propres modifications? Le toucher n'est donc pas plus croyable que les autres sens; et puisqu'on reconnaît que les sons, les saveurs, les odeurs et les couleurs n'existent pas dans les objets, il se pourrait que l'étendue n'y existât pas davantage [1].

[1] S'il n'y a point d'étendue, dira-t-on peut-être, il n'y a point de corps. Je ne dis pas qu'il n'y a point d'étendue, je dis

§ 2. La statue ne s'arrêtera vraisemblablement pas à ces doutes. Peut-être les jugemens dont elle s'est fait une habitude ne lui permettront-ils pas de les former. Elle en serait cependant plus capable que nous, parce qu'elle sait mieux comment elle a appris à voir, à entendre, à sentir, à goûter, à toucher. Quoi qu'il en soit, il lui est inutile d'avoir plus de certitude à cet égard. L'apparence des qualités sensibles suffit pour lui donner des désirs pour éclairer sa conduite et pour faire son bonheur ou son malheur, et la dépendance où

Plus de certitude à cet égard nous serait inutile.

seulement que nous ne l'apercevons que dans nos propres sensations. D'où il s'ensuit que nous ne voyons point les corps en eux-mêmes. Peut-être sont-ils étendus et même savoureux, sonores, colorés, odoriférans : peut-être ne sont-ils rien de tout cela. Je ne soutiens ni l'un ni l'autre, et j'attends qu'on ait prouvé qu'ils sont ce qu'ils nous paraissent, ou qu'ils sont toute autre chose.

N'y eût-il point d'étendue, ce ne serait donc pas une raison pour nier l'existence des corps. Tout ce qu'on pourrait et devrait raisonnablement inférer, c'est que les corps sont des êtres qui occasionnent en nous des sensations, et qui ont des propriétés sur lesquelles nous ne saurions rien assurer.

Mais, insistera-t-on, il est décidé par l'écriture que les corps sont étendus, et vous rendez au moins la chose douteuse.

Si cela est, la foi rend certain ce qui est douteux en philosophie, et il n'y a point là de contradiction. En pareil cas le philosophe doit douter quand il consulte sa raison, comme il doit croire quand la révélation l'éclaire. Mais l'écriture ne décide rien à ce sujet. Elle suppose les corps étendus, comme elle les suppose colorés, sonores, etc., et certainement c'est là une de ces questions que Dieu a voulu abandonner aux disputes des philosophes.

elle est des objets auxquels elle est obligée de les rapporter, ne lui permet pas de douter qu'il existe des êtres hors d'elle. Mais quelle est la nature de ces êtres? Elle l'ignore et nous l'ignorons nous-mêmes. Tout ce que nous savons, c'est que nous les appelons *corps*.

CHAPITRE VI.

Considérations sur les idées abstraites et générales que peut acquérir un homme qui vit hors de toute société.

L'histoire que nous venons de faire des connaissances de notre statue montre sensiblement comment elle distribue les êtres en différentes classes, suivant leurs rapports à ses besoins; et, par conséquent, comment elle se fait des notions abstraites et générales. Mais pour mieux connaître la nature de ses idées, il est important d'entrer dans de nouveaux détails.

La statue n'a point d'idée générale qui n'ait été particulière.

§ 1. Elle n'a point d'idée générale qui n'ait d'abord été particulière. L'idée générale d'orange, par exemple, n'est dans son origine que l'idée de telle orange.

En quoi consiste l'idée qu'elle a d'un objet présent.

§ 2. L'idée particulière, lorsqu'un objet est présent aux sens, c'est la collection de plusieurs qualités qui se montrent ensemble. L'idée de telle orange, c'est la couleur, la forme, la saveur, l'odeur, la solidité, le poids, etc.

§ 3. Cette idée particulière, quand l'objet n'agit plus sur les sens, c'est le souvenir qui reste de ce qu'on a connu à la vue, au goût, à l'odorat, etc. Fermez les yeux; l'idée de la lumière est le souvenir d'une impression que vous avez éprouvée : ne touchez rien; l'idée de solidité est le souvenir de la résistance que vous avez rencontrée en maniant des corps : ainsi du reste. D'un objet absent.

§ 4. Substituons successivement, et une à une, plusieurs oranges à la première, et qu'elles soient toutes semblables; notre statue croira toujours voir la même, et elle n'aura à ce sujet qu'une idée particulière. Comment, de particulières, ses idées deviennent générales.

En voit-elle deux à la fois? aussitôt elle reconnaît dans chacune la même idée particulière, et cette idée devient un modèle auquel elle les compare et avec lequel elle voit qu'elles conviennent l'une et l'autre. Elle découvrira de la même manière que cette idée est commune à trois, quatre oranges, et elle la rendra aussi générale qu'elle peut l'être pour elle.

L'idée particulière d'un cheval et celle d'un oiseau deviendront également générales, lorsque les circonstances feront comparer plusieurs chevaux et plusieurs oiseaux; et ainsi de tous les objets sensibles.

Comme la statue n'a l'usage d'aucun signe, elle ne peut pas classer ses idées avec ordre, ni par conséquent en avoir d'aussi générales que nous.

Mais elle ne peut pas non plus n'avoir absolument point d'idées générales. Si un enfant qui ne parle pas encore n'en avait pas d'assez générales pour être communes au moins à deux ou trois individus, on ne pourrait jamais lui apprendre à parler, car on ne peut commencer à parler une langue, que parce qu'avant de la parler on a quelque chose à dire, que parce qu'on a des idées générales : toute proposition en renferme nécessairement.

Ayant les notions générales d'orange, de cheval, d'oiseau, notre statue les distinguera par la même raison qu'elle distingue une orange d'un oiseau, et un oiseau d'un cheval. Elle rapportera donc chacun de ces individus au modèle général dont elle s'est fait l'idée, c'est-à-dire à la classe, à l'espèce à laquelle il appartient.

Or comme un modèle qui convient à plusieurs individus est une idée générale, de même deux, trois modèles, sous lesquels on arrange des individus tout différens, sont différentes classes, ou, pour parler le langage des philosophes, différentes espèces de notions générales.

Comment, d'une idée générale, elle descend à de moins générales.

§ 5. Lorsqu'elle jette les yeux sur une campagne, elle aperçoit quantité d'arbres dont elle ne remarque point encore la différence; elle voit seulement ce qu'ils ont de commun; elle voit qu'ils portent chacun des branches, des feuilles, et qu'ils sont arrêtés à l'endroit où ils croissent. Voilà le modèle de l'idée générale d'arbre.

Elle va ensuite des uns aux autres : elle observe la différence des fruits ; elle se fait des modèles par où elle distingue autant de sortes d'arbres qu'elle remarque d'espèces de fruits ; et ce sont là des idées moins générales que la première.

Elle se fera de même l'idée générale d'animal si elle voit dans l'éloignement plusieurs animaux dont la différence lui échappe ; et elle les distinguera en plusieurs espèces lorsqu'elle sera à portée de voir en quoi ils diffèrent.

§ 6. Elle généralise donc davantage à proportion qu'elle voit d'une manière plus confuse ; et elle se fait des notions moins générales à proportion qu'elle démêle plus de différence dans les choses. On voit par là combien il lui est facile de se faire des idées générales [1]. Elle généralise à proportion qu'elle voit plus confusément.

D'abord toutes les pommes, par exemple, lui paraissent conformes au même modèle. Mais dans la suite elle ne trouve pas à chacune une saveur également agréable. Dès lors le désir du plaisir et la crainte du dégoût les lui font comparer, sous

[1] La distribution des êtres en différentes espèces n'a donc pour principe que l'imperfection de notre manière de voir. Elle n'est donc pas fondée dans la nature des choses, et les philosophes ont eu tort de vouloir déterminer l'essence de chaque espèce d'être. Voilà cependant ce qui a été de tout temps l'objet de leurs recherches. Cette erreur vient de ce qu'ils étaient persuadés que nos idées avaient été gravées en nous par la main d'un Dieu qui, avant de nous les donner, avait sans doute consulté la nature des choses.

les rapports qu'elle y peut découvrir : elle apprend à les distinguer à la vue, à l'odorat, au toucher ; elle s'en forme différens modèles propres à éclairer son choix ; et elle les distribue en autant de classes qu'elle y remarque de différences.

Objets dont elle ne prend aucune connaissance.

§ 7. Quant aux objets qui ne l'intéressent ni par le plaisir ni par la peine, ils restent confondus dans la foule, et elle n'en acquiert aucune connaissance.

Il ne faut que réfléchir sur nous pour se convaincre de cette vérité. Tous les hommes ont les mêmes sensations ; mais le peuple occupé à des travaux pénibles, l'homme du monde tout entier à des objets frivoles, et le philosophe, qui s'est fait un besoin de l'étude de la nature, ne sont sensibles ni aux mêmes plaisirs ni aux mêmes peines. Aussi tirent-ils des mêmes sensations des connaissances bien différentes.

Dans quel ordre elle se fait des idées d'espèce.

§ 8. Voici donc l'ordre dans lequel notre statue se fait des idées d'espèce. D'abord elle n'aperçoit que les différences le plus sensibles, et elle a des idées très-générales, mais en petit nombre.

Si c'est la couleur qui la frappe davantage, elle ne fera qu'une classe de plusieurs espèces de fleurs : si c'est le volume, un levraut et un chat ne seront pour elle qu'une seule espèce d'animal.

Les besoins lui donnant ensuite occasion de considérer les objets par d'autres qualités, elle fera des espèces subordonnées aux premières.

D'une notion générale, il s'en formera plusieurs qui le seront moins.

Elle passe donc tout d'un coup des idées particulières aux plus générales ; d'où elle descend à de moins générales, à mesure qu'elle remarque la différence des choses. C'est ainsi qu'un enfant, après avoir appelé *or* tout ce qui est jaune, acquiert ensuite les idées de cuivre, de tombac, et d'une idée générale en fait plusieurs qui le sont moins.

Son ignorance sur la nature des choses.

§ 9. Par la génération de ces idées, il est évident qu'elles ne présenteront à notre statue que des qualités différemment combinées. Elle voit, par exemple, la solidité, l'étendue, la divisibilité, la figure, la mobilité, etc., réunies dans tout ce qu'elle touche ; et elle a par conséquent l'idée de corps. Mais si on lui demandait ce que c'est qu'un corps, qu'elle pût répondre, elle en montrerait un, et dirait : *c'est cela ;* c'est-à-dire, cela où vous trouverez tout à la fois de la solidité, de l'étendue, de la divisibilité, de la figure, etc.

Commune aux philosophes.

§ 10. Un philosophe répondrait : *c'est un être, une substance étendue, solide*, etc. Comparons ces deux réponses, et nous verrons qu'il ne connaît pas mieux qu'elle la nature du corps. Son seul avantage, si c'en est un, c'est de s'être fait un langage qui ne paraît savant que parce qu'il n'est pas celui de tout le monde ; car dans le vrai les

mots *être*, *substance* ne signifient rien de plus que le mot *cela*.

Les idées qu'elle a des objets sont confuses.

§ 11. De là il faut conclure que les idées qu'elle a des objets sensibles sont confuses; car j'appelle confuse toute idée qui ne représente pas d'une manière distincte toutes les qualités de son objet. Or il n'est point de corps dont elle ait une connaissance aussi parfaite; elle n'y voit que les propriétés que ses besoins lui donnent occasion d'y remarquer. Avec plus de sagacité elle en démêlerait un plus grand nombre; et si elle pouvait pénétrer jusque dans la nature des êtres, elle n'en trouverait pas deux parfaitement semblables. Elle ne suppose donc que plusieurs ne diffèrent point entre eux, que parce qu'elle les voit confusément.

Ses idées abstraites sont de deux espèces:

§ 12. Quant à ses notions abstraites, il y en a de confuses et de distinctes.

Les unes confuses;

Elle connaît, par exemple, assez bien un son pour le distinguer d'une odeur, d'une saveur et de tout autre son; mais il lui paraît simple, quoique multiple[1]. Plusieurs couleurs mêlées ensemble ne produisent à son égard que l'apparence d'une seule. Il en est de même de toutes les impressions des sens. Elle ne démêle donc pas tout ce qu'elles renferment, et elle est encore plus éloignée de

[1] Cela est évident du bruit, et n'est pas moins certain des sons harmoniques; car on a remarqué qu'il n'en est point qui ne soit triple.

découvrir toutes les causes qui concourent à chaque sensation. Elle n'a donc à ce sujet que des notions fort confuses.

Les autres distinctes.

Mais ces mêmes sensations lui donnent des idées de grandeur et de figure; et si elle ne peut assurer quelle est précisément la grandeur et la figure des corps, ni déterminer exactement les rapports qu'ils ont entre eux, elle sait comment une grandeur peut être le double ou la moitié d'une autre, et elle connaît fort bien une ligne, un triangle, un carré. Elle a donc en pareil cas des idées distinctes. Il suffit pour cela qu'elle considère les grandeurs en faisant abstraction des objets.

Elle connaît deux sortes de vérités.

§ 13. De ces deux sortes d'idées naissent deux sortes de vérités. Lorsque la statue remarque qu'un corps est triangulaire, elle porte un jugement qui peut devenir faux, car ce corps peut changer de figure; mais lorsqu'elle remarque qu'un triangle a trois côtés, son jugement est vrai et le sera toujours, puisque trois côtés déterminent l'idée du triangle. Elle aperçoit donc des vérités qui changent ou qui peuvent changer toutes les fois qu'elle veut juger de ce que les choses sont en elles-mêmes; elle aperçoit au contraire des vérités qui ne changent point, toutes les fois qu'elle se borne à juger des idées distinctes et abstraites qu'elle a des grandeurs.

Elle a par conséquent avec le seul secours des sens des connaissances de toute espèce.

CHAPITRE VII.

D'un homme trouvé dans les forêts de Lithuanie.

Circonstances où le besoin de nourriture engourdit toutes les facultés de l'âme.

§ 1. Notre statue, comme nous l'avons remarqué, pourrait être si fort occupée du soin de sa nourriture, qu'elle n'aurait pas un moment à donner à l'étude des objets dont elle était curieuse avant qu'elle eût l'organe du goût. Ne vivant que pour satisfaire à ce pressant besoin, les plaisirs des autres sens n'auraient plus d'attrait pour elle; elle ne remarquerait plus les objets qui pourraient les produire. Sans étonnement, sans curiosité, elle cesserait de réfléchir sur ce qu'elle a su, elle en oublierait bientôt une partie, elle oublierait comment elle a appris ce qu'elle sait encore, et elle ne douterait pas qu'elle n'eût toujours senti, entendu, vu et touché, comme elle sent, entend, voit et touche. Toute entière à la recherche d'une nourriture que je suppose extrêmement rare, elle menerait une vie purement animale. A-t-elle faim? elle se meut, elle va partout où elle se souvient d'avoir trouvé des alimens. Sa faim est-elle dissipée? le repos devient son besoin le plus pressant; elle reste où elle est, elle s'endort.

Dans de pareilles circonstances, le besoin de nourriture engourdit donc à certains égards les

facultés de son âme : il tourne vers lui toute leur action. Il est même vraisemblable qu'au lieu de se conduire d'après sa propre réflexion, elle prendrait des leçons des animaux avec qui elle vivrait plus familièrement. Elle marcherait comme eux, imiterait leurs cris, brouterait l'herbe ou dévorerait ceux dont elle aurait la force de se saisir. Nous sommes si fort portés à l'imitation, qu'un Descartes, à sa place, n'apprendrait pas à marcher sur ses pieds : tout ce qu'il verrait suffirait pour l'en détourner.

§ 2. Tel était vraisemblablement le sort d'un enfant d'environ dix ans, qui vivait parmi les ours, et qu'on trouva, en 1694, dans les forêts qui confinent la Lithuanie et la Russie. Il ne donnait aucune marque de raison, marchait sur ses pieds et sur ses mains, n'avait aucun langage, et formait des sons qui ne ressemblaient en rien à ceux d'un homme. Il fut long-temps avant de pouvoir proférer quelques paroles, encore le fit-il d'une manière bien barbare. Aussitôt qu'il put parler, on l'interrogea sur son premier état, mais il ne s'en souvint non plus que nous nous souvenons de ce qui nous est arrivé au berceau.

Enfant trouvé dans les forêts de Lithuanie.

§ 3. Quand on dit que cet enfant ne donnait aucun signe de raison, ce n'est pas qu'il ne raisonnât suffisamment pour veiller à sa conservation; mais c'est que sa réflexion, jusqu'alors appliquée nécessairement à ce seul objet, n'avait

Pourquoi on dit qu'il ne donnait aucun signe de raison.

point eu occasion de se porter sur ceux dont nous nous occupons. Il n'avait aucune des idées que notre statue a acquises lorsqu'elle connaissait d'autres besoins que celui de chercher des alimens ; il manquait de toutes les connaissances que les hommes doivent à leur commerce réciproque. En un mot, il paraissait sans raison, non qu'absolument il n'en eût point, mais parce qu'il en avait moins que nous.

Pourquoi il oublia son premier état.

§ 4. Quelquefois notre conscience, c'est-à-dire le sentiment de ce qui se passe en nous, partagée entre un grand nombre de perceptions qui agissent sur nous avec une force à peu près égale, est si faible, qu'il ne nous reste aucun souvenir de ce que nous avons éprouvé. A peine sentons-nous pour lors que nous existons ; des jours s'écouleraient comme des momens sans que nous en fissions la différence, et nous éprouverions des milliers de fois la même perception, sans remarquer que nous l'avons déjà eue. Un homme qui a acquis beaucoup d'idées et qui se les est rendues familières, ne peut pas demeurer long-temps dans cette espèce de léthargie. Plus la provision de ses idées est grande, plus il y a lieu de croire que quelqu'une aura occasion de se réveiller, d'exercer son attention d'une manière particulière, et de le retirer de cet assoupissement. Cet enfant n'avait pas un pareil secours. Ses facultés engourdies ne pouvaient être secouées que par le besoin de

chercher de la nourriture, et sa vie ressemblait à un sommeil qui ne serait interrompu que par des songes. Il était donc naturel qu'il oubliât son premier état.

Cependant il n'est pas vraisemblable qu'il en perdît tout à coup le souvenir. Si au bout de quelques jours on l'eût ramené dans les bois où on l'avait pris, il eût sans doute reconnu les lieux où il avait vécu, il se fût rappelé les alimens dont il s'était nourri, et les moyens qu'il avait employés pour se les procurer : il n'eût pas eu besoin de s'instruire une seconde fois de toutes ces choses; mais le souvenir en fut effacé par de nouvelles idées, et surtout par le long intervalle qui s'écoula jusqu'au moment où il fut en état de répondre aux questions qu'on lui fit. Néanmoins pour mieux s'en assurer, il eût fallu le reconduire dans les forêts où il avait été trouvé. Quoiqu'il ne se souvînt pas de ces lieux quand on lui en parlait, peut-être aurait-il su les reconnaître quand il les aurait vus.

CHAPITRE VIII.

D'un homme qui se souviendrait d'avoir reçu successivement l'usage de ses sens.

En supposant que notre statue se souvînt de l'ordre dans lequel les sens lui ont été accordés,

il suffirait de la faire réfléchir sur elle-même, pour remettre sous les yeux les principales vérités que nous avons démontrées.

La statue compare l'état où elle est à celui où elle était quand elle ne connaissait rien hors d'elle.

§ 1. Que suis-je, dirait-elle, et qu'ai-je été? Qu'est-ce que ces sons, ces odeurs, ces saveurs, ces couleurs que j'ai pris successivement pour mes manières d'être, et que les objets paraissent aujourd'hui m'enlever? Qu'est-ce que cette étendue, que je découvre en moi et au delà, sans bornes? Ne serait-ce que différentes manières de me sentir? Avant que la vue me fût rendue, l'espace des cieux m'était inconnu : avant que j'eusse l'usage des membres, j'ignorais qu'il y eût quelque chose hors de moi. Que dis-je? je ne savais pas que je fusse étendue : je n'étais qu'un point lorsque j'étais réduite au sentiment uniforme. Quelle est donc cette suite de sentimens qui m'a fait ce que je suis, et qui peut-être a fait ce qu'est à mon égard tout ce qui m'environne?

Je ne sens que moi, et c'est dans ce que je sens en moi que je vois au dehors : ou plutôt je ne vois pas au dehors; mais je me suis fait une habitude de certains jugemens qui transportent mes sensations où elles ne sont pas.

Au premier moment de mon existence, je ne savais point ce qui se passait en moi; je n'y démêlais rien encore, je n'avais aucune conscience de moi-même ; j'étais, mais sans désirs, sans crainte; je jouissais à peine de moi : et si j'eusse

continué d'exister de la sorte, je n'aurais jamais soupçonné que mon existence pût embrasser deux instans.

Mais j'éprouve successivement plusieurs sensations : elles occupent ma capacité de sentir, à proportion des degrés de peine ou de plaisir qui les accompagnent. Par là elles restent présentes à ma mémoire lorsqu'elles ne le sont plus à mon organe. Mon attention étant partagée entre elles, je les compare, je juge de leurs rapports, je me fais des idées abstraites, je connais des vérités générales.

Alors toute l'activité dont je suis capable se porte aux manières d'être qui m'ont plu davantage ; j'ai des besoins, je forme des désirs, j'aime, je hais, j'espère, je crains, j'ai des passions ; et ma mémoire m'obéit quelquefois avec tant de vivacité, que je m'imagine éprouver des sensations que je ne fais que me rappeler.

Étonnée de ce qui se passe en moi, je m'observe avec encore plus d'attention. A chaque instant je sens que je ne suis plus ce que j'ai été. Il me semble que je cesse d'être moi, pour redevenir un autre moi-même. Jouir et souffrir font tour à tour mon existence ; et par la succession de mes manières d'être, je m'aperçois que je dure. Il fallait donc que ce *moi* variât à chaque instant, au hasard de se changer souvent contre un autre, où il m'est douloureux de me retrouver.

Plus je compare mes manières d'être, plus la jouissance ou la souffrance m'en est sensible. Le plaisir et la douleur continuent à l'envi d'attirer mon attention : l'un et l'autre développent toutes mes facultés : je ne me fais des habitudes que parce que je leur obéis ; et je ne vis plus que pour désirer ou pour craindre.

Elle se rappelle comment elle a découvert son corps, et d'autres objets.

§ 2. Mais bientôt je suis à la fois de plusieurs manières. Accoutumée à les remarquer lorsqu'elles se succèdent, je les remarque encore lorsque je les éprouve ensemble; et mon existence me paraît se multiplier dans un même moment.

Cependant je porte les mains sur moi-même, je les porte sur ce qui m'environne. Aussitôt une nouvelle sensation semble donner du corps à toutes mes manières d'être. Tout prend de la solidité sous mes mains. Étonnée de ce nouveau sentiment, je le suis encore plus de ne me pas retrouver dans tout ce que je touche. Je me cherche où je ne suis pas : il me semble que j'avais seule le droit d'exister; et que tout ce que je rencontre, se formant aux dépens de mon être, ne se fait connaître à moi que pour me réduire à des limites toujours plus étroites. Que deviens-je en effet, lorsque je compare le point où je suis avec l'espace que remplit cette multitude d'objets que je découvre ?

Dès ce moment il me semble que mes manières d'être cessent de m'appartenir : j'en fais des collec-

tions hors de moi : j'en forme tous les objets dont je prends connaissance. Des idées qui demandent moins de comparaisons, je m'élève aux idées que je n'acquiers qu'autant que je combine. Je conduis mon attention d'un objet à un autre ; et, rassemblant dans la notion que je me forme de chacun les idées et les rapports que j'y remarque, je réfléchis sur eux.

Si je me suis d'abord mue par le seul plaisir de me mouvoir, je me meus bientôt dans l'espérance de rencontrer de nouveaux plaisirs ; et, devenant capable de curiosité, je passe continuellement de la crainte à l'espérance, du mouvement au repos : quelquefois j'oublie ce que j'ai souffert, d'autres fois je me précautionne contre les maux dont je suis menacée ; enfin le plaisir et la douleur, seuls principes de mes désirs, m'apprennent à me conduire dans l'espace et à me faire à toute occasion de nouvelles idées.

§ 3. Pourrais-je avoir d'autres facultés que celles de me mouvoir et de manier des corps ? Je ne l'imaginais pas ; car j'avais totalement perdu le souvenir de ce que j'ai été. Quelle fut donc ma surprise lorsque je me retrouvai son, saveur, odeur, lumière et couleur ! Bientôt il me semble que je me suis laissé séduire à une illusion que le toucher paraît dissiper. Je juge que toutes ces manières d'être me viennent des corps ; et je me fais une si grande habitude de les sentir comme si

Elle se rappelle comment le toucher instruit les autres sens.

elles y étaient en effet, que j'ai peine à croire qu'elles ne leur appartiennent pas.

Quoi de plus simple que la manière dont j'ai appris à me servir de mes sens!

J'ouvre les yeux à la lumière, et je ne vois d'abord qu'un nuage lumineux et coloré. Je touche, j'avance, je touche encore : un chaos se débrouille insensiblement à mes regards. Le tact décompose en quelque sorte la lumière ; il sé [illegible] les distribue sur les objets [illegible] éclairé, et dans cet espace [illegible] figures, conduit mes yeu [illegible] distance, leur ouvre le ch [illegible] se porter au loin sur la ter [illegible] cieux; devant eux, en un m [illegible] Alors ils paraissent se jouer [illegible] menses ; ils manient les obj [illegible] ne peut atteindre ; ils les m [illegible] courant avec une rapidité ét [illegible] enlever ou donner à mon g [illegible] la nature. Au seul mouvem [illegible] je crée ou j'anéantis tout ce [illegible]

Quand je ne jouissais pas [illegible] je jamais pu comprendre comm [illegible], ne changeant point de place, il m'aurait été possible de connaître ce qui est hors de la portée de ma main? Quelle idée me serais-je faite d'un organe qui saisit à une si grande distance les formes et les grandeurs? Est-ce un bras qui s'allonge d'une manière



extraordinaire pour aller jusqu'à elles, ou viennent-elles jusqu'à lui ? Pourquoi se porte-t-il au delà de certains corps, tandis qu'il est arrêté par d'autres ? Comment touche-t-il dans les eaux les mêmes objets qu'il touche encore au dehors ? Est-ce une illusion, ou en effet toute la nature se reproduit-elle ?

Il me semble qu'à chaque objet que j'étudie je me fais une nouvelle manière de voir, et me pro-[illegible] un nouveau plaisir. Ici c'est une plaine vaste, [illegible]me, où ma vue passant par-dessus tout ce [illegible] près de moi, se porte à une distance indé-[illegible]née et se perd dans un espace qui m'étonne. [illegible]st un pays coupé et plus borné, où mes yeux, [illegible]s'être reposés sur chaque objet, embrassent [illegible]leau plus distinct et plus varié. Des tapis [illegible]ure, des bosquets de fleurs, des massifs de [illegible] le soleil pénètre à peine, des eaux qui cou-[illegible]tement ou qui se précipitent avec violence, [illegible]issent ce paysage que paraît animer une [illegible] qui répand sur lui mille couleurs diffé-[illegible] Immobile à cette vue, tout appelle mes [illegible] A peine je les détourne, que je ne sais si [illegible]is fixer sur les objets que je viens de dé-couvrir, ou les reporter sur ceux que je viens de perdre. Je les conduis avec inquiétude des uns aux autres ; et mieux je démêle toutes les sensations dont je jouis, plus je suis sensible au plaisir de voir.

Curieuse, je parcours avec empressement des lieux dont le premier aspect m'a ravie ; et j'aime à reconnaître à l'ouïe, à l'odorat, au goût et au toucher, les objets qui me frappent les yeux de toute part. Toutes mes sensations semblent craindre de céder les unes aux autres. La variété et la vivacité des couleurs le disputent au parfum des fleurs ; les oiseaux me paraissent plus admirables par leur forme, leur mouvement et leur plumage, que par leurs chants. Et qu'est-ce que le murmure des eaux comparé à leurs cours, leurs cascades et leur brillant cristal !.

Tel est le sens de la vue : à peine instruit par le toucher, il dispense des trésors dans la nature ; il les prodigue pour décorer les lieux que son guide lui découvre ; et il fait des cieux et de la terre un spectacle enchanteur qui n'a de magnificence que parce qu'il y répand ses propres sensations.

Elle se rappelle comment les plaisirs et les peines ont été le premier mobile de ses facultés.

§ 4. Que serais-je donc si, toujours concentrée en moi-même, je n'avais jamais su transporter mes manières d'être hors de moi ? Mais dès que le toucher instruit mes autres sens, je vois au dehors des objets qui attirent mon attention par les plaisirs ou par les peines qu'ils me causent. Je les compare, j'en juge, je sens le besoin de les rechercher ou de les fuir ; je les désire, je les aime, je les hais, je les crains : chaque jour j'acquiers de nouvelles connaissances; et tout ce qui m'environne devient l'instrument de ma mémoire, de mon

imagination et de toutes les opérations de mon âme.

Pourquoi faut-il que je trouve des obstacles à mes désirs? Pourquoi faut-il que mon bonheur soit traversé par des peines? Mais que dis-je! jouirais-je proprement des biens qui me sont offerts si je n'avais jamais de victoire à remporter? En jouirais-je si les maux dont je me plains ne m'en faisaient pas connaître le prix? Mon malheur même contribue à mon bonheur; et la plus grande jouissance des biens naît de l'idée vive des maux auxquels je les compare. C'est au retour des uns et des autres que je dois toutes mes connaissances, que je dois tout ce que je suis.

De là mes besoins, mes désirs, et les différens intérêts qui sont le mobile de mes actions; en sorte que je n'étudie les choses qu'à proportion que j'y crois découvrir des plaisirs à rechercher ou des peines à fuir. Voilà la lumière qui éclaire les objets suivant les rapports qu'ils ont à moi: elle répand sur eux différens jours pour me les faire distribuer en différentes classes; et ceux qui sont soustraits à ses rayons sont ensevelis dans des ténèbres où je ne puis les découvrir.

J'étudie les fruits et tout ce qui est propre à me nourrir; je cherche les moyens de m'en procurer la jouissance: j'étudie les animaux, j'observe ceux qui peuvent me nuire, j'apprends à me garantir de leurs coups: enfin j'étudie tout ce qui

flatte ma curiosité : je me fais selon mes passions des règles pour juger de la bonté et de la beauté des choses. Tantôt je prends des précautions que je crois nécessaires à mon bonheur, tantôt j'invite les objets à y travailler eux-mêmes; et il me semble que je ne suis entourée que d'êtres amis ou ennemis.

Instruite par l'expérience, j'examine, je délibère avant d'agir. Je n'obéis plus aveuglément à mes passions, je leur résiste, je me conduis d'après mes lumières, je suis libre, et je fais un meilleur usage de ma liberté, à proportion que j'ai acquis plus de connaissances.

Elle réfléchit sur les jugemens dont elle s'est fait une habitude.

§ 5. Mais quelle est la certitude de ces connaissances? Je ne vois proprement que moi, je ne jouis que de moi; car je ne vois que mes manières d'être, elles sont ma seule jouissance, et si mes jugemens d'habitude me donnent tant de penchant à croire qu'il existe des qualités sensibles au dehors, ils ne me le démontrent pas. Je pourrais donc être telle que je suis, avoir les mêmes besoins, les mêmes désirs, les mêmes passions, quand même les objets que je recherche ou que j'évite n'auraient aucune de ces qualités. En effet, sans le toucher, j'aurais toujours regardé les odeurs, les saveurs, les couleurs et les sons comme à moi, jamais je n'aurais jugé qu'il y a des corps odoriférans, sonores, colorés, savoureux. Comment donc pourrais-je être assurée de ne

me pas tromper, lorsque je juge qu'il y a de l'étendue ?

Mais il m'importe peu de savoir avec certitude si ces choses existent ou n'existent pas. J'ai des sensations agréables ou désagréables : elles m'affectent autant que si elles exprimaient les qualités mêmes des objets auxquels je suis portée à les attribuer, et c'en est assez pour veiller à ma conservation. A la vérité les idées que je me forme des choses sensibles sont confuses, je n'en marque les rapports qu'imparfaitement. Mais je n'ai qu'à faire quelques abstractions pour avoir des idées distinctes, et pour apercevoir des rapports plus exacts. Aussitôt je remarque deux sortes de vérités : les unes peuvent cesser d'être, les autres ont été, sont et seront toujours.

§ 6. Cependant si je connais imparfaitement les objets extérieurs, je ne me connais pas mieux moi-même. Je me vois formée d'organes propres à recevoir différentes impressions ; je me vois environnée d'objets qui agissent tous sur moi, chacun à sa manière ; enfin dans le plaisir et dans la peine qui accompagnent constamment les sensations que j'éprouve, je crois apercevoir le principe de ma vie et de toutes mes facultés. Mais ce *moi* qui prend de la couleur à mes yeux, de la solidité sous mes mains, se connaît-il mieux pour regarder aujourd'hui comme à lui toutes les parties de ce corps auxquelles il s'intéresse, et dans lesquelles

Elle réfléchit sur l'ignorance où elle est d'elle-même.

il croit exister? Je sais qu'elles sont à moi sans pouvoir le comprendre : je me vois, je me touche, en un mot, je me sens, mais je ne sais ce que je suis; et, si j'ai cru être son, saveur, couleur, odeur, actuellement je ne sais plus ce que je dois me croire.

CHAPITRE IX.

Conclusion.

Dans l'ordre naturel tout vient des sensations.

§ I. Nous ne saurions nous appliquer toutes les suppositions que j'ai faites : mais elles prouvent au moins que toutes nos connaissances viennent des sens et particulièrement du toucher, parce que c'est lui qui instruit les autres. Si en ne supposant que des sensations dans notre statue, elle a acquis des idées particulières et générales et s'est rendue capable de toutes les opérations de l'entendement; si elle a formé des désirs et s'est fait des passions auxquelles elle obéit ou résiste; enfin si le plaisir et la douleur sont l'unique principe du développement de ses facultés, il est raisonnable de conclure que nous n'avons d'abord eu que des sensations, et que nos connaissances et nos passions sont l'effet des plaisirs et des peines qui accompagnent les impressions des sens.

En effet, plus on y réfléchira, plus on se con-

vaincra que c'est là l'unique source de notre lumière et de nos sentimens. Suivons la lumière : aussitôt nous jouissons d'une vie nouvelle et bien différente de celle que procuraient auparavant des sensations brutes, si j'ose m'exprimer ainsi. Suivons le sentiment, observons-le surtout lorsqu'il s'accroît de tous les jugemens que nous nous sommes accoutumés à confondre avec les impressions des sens : aussitôt de ces sensations qui ne présentaient d'abord qu'un petit nombre de plaisirs grossiers, vont naître des plaisirs délicats qui se succéderont dans une variété étonnante. Ainsi plus nous nous éloignerons de ce que les sensations étaient au commencement, plus la vie de notre être se développera, se variera : elle s'étendra à tant de choses, que nous aurons de la peine à comprendre comment toutes nos facultés peuvent avoir un principe commun dans la sensation.

Cette so n'est pas ég ment abond pour tous hommes.

§ 2. Tant que les hommes ne remarquent entre dans les impressions des sens que des sensations où ils n'ont su mêler que peu de jugemens, la vie de l'un est à peu près semblable à celle de l'autre : il n'y a presque de différence que dans le degré de vivacité avec lequel ils sentent. L'expérience et la réflexion seront pour eux ce qu'est le ciseau entre les mains du sculpteur qui découvre une statue parfaite dans une pierre informe ; et, suivant l'art avec lequel ils

manieront ce ciseau, ils verront sortir de leurs sensations une nouvelle lumière et de nouveaux plaisirs.

Si nous les observons, nous connaîtrons comment ces matériaux restent grossiers ou sont mis en œuvre; et, considérant l'intervalle que les hommes laissent entre eux, nous serons étonnés combien, dans un même espace de temps, les uns vivent plus que les autres : car vivre, c'est proprement jouir, et la vie est plus longue pour qui sait davantage multiplier les objets de sa jouissance.

Nous avons vu que la jouissance peut commencer à la première sensation agréable. Au premier moment, par exemple, que nous accordons la vue à notre statue, elle jouit, ses yeux ne fussent-ils frappés que d'une couleur noire. Car il ne faut pas juger de ses plaisirs par les nôtres. Plusieurs sensations nous sont indifférentes, ou même désagréables, soit parce qu'elles n'ont rien de nouveau pour nous, soit parce que nous connaissons de plus vives. Mais sa situation est bien différente; et elle peut être dans le ravissement lorsqu'elle éprouve des sentimens que nous ne daignons pas remarquer, ou que nous ne remarquons qu'avec dégoût.

Observons la lumière, quand le toucher apprend à l'œil à répandre les couleurs dans toute la nature : voilà autant de nouveaux sentimens, et par

conséquent autant de nouveaux plaisirs, autant de nouvelles jouissances.

Il faut raisonner de même sur tous les autres sens et sur toutes les opérations de l'âme. Car nous jouissons non-seulement par la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher, nous jouissons encore par la mémoire, l'imagination, la réflexion, les passions, l'espérance; en un mot, par toutes nos facultés. Mais ces principes n'ont pas la même activité chez tous les hommes.

§ 3. Ce sont les plaisirs et les peines comparés, c'est-à-dire nos besoins qui exercent nos facultés. Par conséquent c'est à eux que nous devons le bonheur que nous avons à jouir. Autant de besoins, autant de jouissances différentes; autant de degrés dans le besoin, autant de degrés dans la jouissance. Voilà le germe de tout ce que nous sommes, la source de notre malheur ou de notre bonheur. Observer l'influence de ce principe, c'est donc le seul moyen de nous étudier nous-mêmes.

L'homme n'est rien qu'autant qu'il a acquis.

L'histoire des facultés de notre statue rend sensible le progrès de toutes ces choses. Lorsqu'elle était bornée au sentiment fondamental, une sensation uniforme était tout son être, toute sa connaissance, tout son plaisir. En lui donnant successivement de nouvelles manières d'être et de nouveaux sens, nous l'avons vue former des désirs, apprendre de l'expérience à les régler ou à les

satisfaire, et passer de besoins en besoins, de connaissances en connaissances, de plaisirs en plaisirs. Elle n'est donc rien qu'autant qu'elle a acquis. Pourquoi n'en serait-il pas de même de l'homme ?

FIN DU TRAITÉ DES SENSATIONS.

AVANT-PROPOS.

DES observations sur un homme qui n'a encore contracté aucune sorte d'habitude, doivent être regardées comme les commencemens de l'histoire de l'esprit humain : il me paraît qu'elles détruisent dans le principe tous les systèmes métaphysiques qui sont nés des préjugés, et qu'elles dispensent de jeter les yeux sur cette multitude d'opinions qui voilent la vérité, l'altèrent ou la combattent. C'est pour en donner un exemple sensible que je joins ici une *Dissertation sur la Liberté*. Comme il n'y a peut-être pas de question sur laquelle on ait plus écrit, ni avec plus de subtilité, elle sera très-

propre à montrer les avantages de la méthode que nous avons suivie dans le *Traité des Sensations.*

DISSERTATION

SUR

LA LIBERTÉ.

§ 1. Supposons que notre statue ne trouve jamais d'obstacle à ses désirs, qu'elle ne soit jamais exposée à aucune peine pour les avoir satisfaits, et qu'elle jouisse toujours de ce qui peut lui faire le plus grand plaisir; en ce cas elle ne connaîtra pas la crainte, elle vivra sans précaution, et obéira sans inquiétude à tous ses penchans.

Supposition où la statue ne trouve point d'obstacles à ses désirs.

§ 2. A-t-elle tout à la fois plusieurs besoins également pressans? Elle a plusieurs désirs qui agissent avec des forces égales : aucun ne peut vaincre; elle flotte entre plusieurs objets, et elle ne se porte pas plus à l'un qu'à l'autre.

Où ses désirs sont en équilibre;

§ 3. Mais, s'il survient une circonstance qui lui retrace plus vivement le plaisir de jouir d'un de ces objets, l'inquiétude que produit la privation de ce plaisir en devient plus grande. De là naît un désir qui trouve dans les autres d'autant moins de résistance, qu'il leur est plus supérieur, et qui les soumet quelquefois si rapidement, qu'il ne paraît presque pas avoir eu à les combattre.

Où ils sont supérieurs les uns aux autres;

Varions souvent les circonstances; à chaque

changement ce sera un nouveau besoin qui dominera, et la statue ira de désirs en désirs, sans savoir jamais se fixer. Le goût qu'elle avait hier pour un fruit cédera à la passion qu'elle a aujourd'hui pour un autre, et qui demain ne subsistera plus.

Où ils trouvent des obstacles et l'exposent à des peines.

§ 4. Jusque-là elle n'a point occasion de délibérer. Mais si, pour ne supposer que ce qui doit naturellement arriver, nous l'abandonnons au cours naturel des événemens, elle rencontrera non-seulement des obstacles à ses désirs, elle sera encore souvent bien éloignée de trouver quelque sorte de plaisir dans les objets qu'elle aura recherchés; quelquefois même elle éprouvera des maux auxquels elle ne s'était pas attendue.

Elle se repent.

§ 5. Dans une pareille situation elle se rappelle les circonstances où elle a été plus heureuse. Elle se souvient qu'au moment où elle s'est livrée à l'objet qui fait son tourment, il y en avait d'autres dont la jouissance lui était offerte, et qu'elle sait par expérience être propres à son bonheur. Elle juge aussitôt qu'il a été en son pouvoir de les préférer, comme en effet elle les a préférés dans d'autres occasions. Dès lors elle les regrette, et elle souffre non-seulement par les maux qui accompagnent le choix qu'elle a fait, elle souffre encore par la privation des avantages qui eussent été la suite d'un choix différent. Or la peine qu'elle éprouve, lorsqu'elle

fait cette comparaison, et qu'elle juge qu'il n'a tenu qu'à elle de mieux choisir, la peine, en un mot, qui accompagne ses regrets, est ce que nous nommons *repentir*.

§ 6. Le repentir, dont elle fait souvent l'expérience, lui apprend combien il lui importe de délibérer avant de se déterminer. Elle sent qu'il lui importe de délibérer.

§ 7. Lorsqu'elle a plusieurs désirs, elle les considère donc par les moyens de les satisfaire, par les obstacles à surmonter, par les plaisirs de la jouissance, et par les peines auxquelles elle peut être exposée. Elle les compare sous chacun de ses égards. La réflexion tient la balance; et, au lieu de chercher l'objet qui offre le plaisir le plus vif, elle observe celui où il y a le plus de plaisir avec le moins de peine, et qui, ôtant toute occasion au repentir, peut contribuer au plus grand bonheur. Car le motif qui porte notre statue à délibérer, ce n'est pas de jouir des plus vives sensations, c'est de faire des choix qui ne laissent point de regrets après eux. Elle délibère.

§ 8. Elle ne donne donc plus la préférence à l'objet qui promet les sentimens les plus agréables, comme elle faisait quand l'expérience ne lui avait point encore appris à en appréhender les suites. L'intérêt qu'elle a d'éviter la douleur l'accoutume à résister à ses désirs : elle délibère, surmonte quelquefois ses passions, et préfère ce qu'elle désirait moins. Elle résiste à ses désirs.

Les passions violentes lui enlèvent seules le pouvoir de délibérer.

§ 9. Mais, pour donner lieu à la délibération, il faut que les passions soient dans un degré qui laisse agir les facultés de l'âme. Leur violence pourrait être telle, que la statue n'aura égard ni aux moyens qu'elle peut employer, ni aux obstacles à franchir, ni aux peines auxquelles elle s'expose : elle ne songera qu'au plaisir qu'elle désire, et elle en voudra jouir, quoi qu'il puisse arriver. Elle ne le comparera donc pas avec d'autres pour découvrir s'il en est qui méritent la préférence ; et par conséquent elle ne délibérera pas.

Dans tout autre cas elle tient ce pouvoir des connaissances qu'elle a acquises.

§ 10. Ce cas seul excepté, elle aura toujours le pouvoir de délibérer. Il suffit pour cela de lui supposer quelque connaissance des objets parmi lesquels elle doit choisir; il suffit que l'expérience lui ait fait voir une partie des avantages et des inconvéniens qui leur sont attachés.

Or quelles que soient ses connaissances, nous avons vu qu'elle en sait assez pour être sujette au repentir : elle en sait donc assez pour avoir occasion de délibérer.

Supposons qu'étant dans un lieu où elle trouve de quoi se nourrir sans avoir rien à craindre, le goût qu'elle a pour un fruit l'engage à passer dans un autre où elle court des dangers : elle juge qu'il ne tenait qu'à elle de rester où elle était, comme il dépend d'elle d'y retourner. Revenue dans ce premier lieu, le désir de ce fruit

peut renaître. Alors elle balance le plaisir d'en manger avec le danger auquel il faut s'exposer. Elle délibère, et le désir vaincu est souvent l'effet de cette délibération. Son expérience lui confirme donc dans mille occasions qu'elle peut résister à ses désirs, et que, lorsqu'elle a fait un choix, il était en son pouvoir de ne le pas faire.

§ 11. Par conséquent il n'y a aucune de ses actions, si elle les prend chacune à part, qu'elle ne puisse considérer comme n'ayant pas lieu, et par rapport à laquelle elle ne puisse se réduire au seul pouvoir. En effet quand elle est en repos, elle est organisée comme quand elle marchait : il ne lui manque rien de ce qui est nécessaire pour marcher. De même quand elle est en mouvement, il ne lui manque rien de ce qu'il faut pour rester en repos. Voilà le pouvoir : il emporte deux idées ; l'une, qu'on ne fait pas une chose, l'autre, qu'il ne manque rien pour la faire. Elle a en conséquence le pouvoir d'agir et de ne pas agir.

§ 12. Dès que notre statue se connaît un pareil pouvoir, elle se connaît libre : car la liberté n'est que le pouvoir de faire ce qu'on ne fait pas, ou de ne pas faire ce qu'on fait. Elle est donc libre.

§ 13. Mais ce serait une absurdité à elle d'imaginer qu'elle peut se réduire au simple pouvoir par rapport à deux actions contradictoires ; qu'elle peut, par exemple, au même instant vouloir et ne pas vouloir se promener et ne pas se promener. Le choix entre ces actions est l'effet de sa liberté : Pouvoir qui n'est pas nécessaire à la liberté.

suadés qu'elle ne peut que nous nuire. Nous voudrions notre mal pour notre mal, ce qui est impossible.

En quoi consiste la liberté.

§ 18. La liberté consiste donc dans des déterminations qui, en supposant que nous dépendons toujours par quelque endroit de l'action des objets, sont une suite des délibérations que nous avons faites, ou que nous avons eu le pouvoir de faire.

Confiez la conduite d'un vaisseau à un homme qui n'a aucune connaissance de la navigation, le vaisseau sera le jouet des vagues. Mais un pilote habile en saura suspendre, arrêter la course; avec un même vent il en saura varier la direction; et ce n'est que dans la tempête que le gouvernail cessera d'obéir à sa main. Voilà l'image de l'homme.

Le malaise, dans son origine, est un souffle léger qui peut devenir un acquilon furieux. Tant qu'on ne connaît pas ce qu'on a à craindre, on en suit toute l'impression, on lui obéit : instruit au contraire par l'expérience, on dirige ses mouvemens, on les suspend, on jette l'ancre. Il n'y a plus que des passions violentes qui puissent enlever cet empire.

FIN DE LA DISSERTATION.

RÉPONSE

A UN REPROCHE QUI M'A ÉTÉ FAIT SUR LE PROJET EXÉCUTÉ DANS LE TRAITÉ DES SENSATIONS.

Ce projet n'est pas neuf, m'a-t-on dit ; il est proposé dans la *Lettre sur les Sourds et Muets*, imprimée en 1751.

Je conviens que l'auteur de cette lettre propose de décomposer un homme ; mais il y avait déjà long-temps que mademoiselle Ferrand m'avait communiqué cette idée. Plusieurs personnes savaient même que c'était là l'objet d'un traité auquel je travaillais, et l'auteur de la *Lettre sur les Sourds et Muets* ne l'ignorait pas.

Cependant, conduit à cette idée par ses propres réflexions, il a pu la regarder comme à lui. « L'idée, « dit-il, du muet de convention, ou celle d'ôter « la parole à un homme, pour s'éclairer sur la « formation du langage ; cette idée, dis-je, un peu « généralisée, m'a conduit à considérer l'homme « distribué en autant d'êtres distincts et séparés « qu'il a de sens. » *Page* 226.

Il serait bien plus aisé d'expliquer cette rencontre que de dire pourquoi ce sujet n'a pas été traité plus tôt. Il semble que la décomposition de l'homme aurait dû se présenter à l'esprit de tous

les métaphysiciens. Quoi qu'il en soit, l'auteur de la lettre en question est trop riche de ses propres idées pour être soupçonné d'avoir besoin de celle des autres. Il se distingue également par la nouveauté de ses vues, par la finesse de ses réflexions et par le coloris de son style; et je dois seul me déclarer plagiaire, si c'est l'être que de m'approprier des idées qu'on m'a abandonnées, et dont on ne voulait faire aucun usage.

Au reste, si nous avons eu à peu près le même objet, nous ne nous sommes pas rencontrés dans les observations que nous avons faites. Le lecteur jugera des unes et des autres; et pour lui en faciliter les moyens, je vais transcrire tout ce que dit à ce sujet l'auteur de la *Lettre sur les Sourds et Muets*.

« Mon idée, dit-il, serait donc de décomposer, « pour ainsi dire, un homme, et de considérer ce « qu'il tient de chacun des sens qu'il possède. Je me « souviens d'avoir été quelquefois occupé de cette « espèce d'anatomie métaphysique, et je trouvais « que de tous les sens, l'œil était le plus superfi- « ciel, l'oreille le plus orgueilleux, l'odorat le plus « voluptueux, le goût le plus superstitieux et le « plus inconstant, le toucher le plus profond et « le plus philosophe. Ce serait à mon avis une « société plaisante que celle de cinq personnes « dont chacune n'aurait qu'un sens; il n'y a pas « de doute que ces gens-là ne se traitassent tous

« d'insensés, et je vous laisse à penser avec quel « fondement. C'est là pourtant une image de ce « qui arrive à tout moment dans le monde; on n'a « qu'un sens et l'on juge de tout. Au reste, il y a « une observation singulière à faire sur cette so« ciété de cinq personnes, dont chacune ne joui« rait que d'un sens; c'est que, par la facilité « qu'elles auraient d'abstraire, elles pourraient « toutes être géomètres, s'entendre à merveille, « et ne s'entendre qu'en géométrie; mais je re« viens... *pag.* 22... 25.

« Vous ne concevez pas, dites-vous (*p.* 250, *au « commencement d'une seconde lettre qui donne « des éclaircissemens sur la première*) comment, « dans la distribution singulière d'un homme dis« tribué en autant de parties pensantes que nous « avons de sens, il arriverait que chaque sens « devînt géomètre, et qu'il se formât jamais entre « les cinq sens une société où l'on parlerait de « tout, et où l'on ne s'entendrait qu'en géomé« trie. Je vais tâcher d'éclaircir cet endroit; car « toutes les fois que vous aurez de la peine à « m'entendre, je dois penser que c'est ma faute.

« L'odorat voluptueux n'aura pu s'arrêter sur « des fleurs; l'oreille délicate être frappée des « sons; l'œil prompt et rapide se promener sur « différens objets; le goût inconstant et capricieux « changer de saveurs; le toucher pesant et ma« tériel s'appuyer sur des solides, sans qu'il reste

« cul, du moins à la notion des *intensités* et des « *rémissions*. On pourrait former une table assez « curieuse des qualités sensibles et des notions « abstraites communes et particulières à chacun « des sens; mais ce n'est pas ici mon affaire. Je « remarquerai seulement que plus un sens serait « riche, plus il aurait de notions particulières, « et plus il paraîtrait extravagant aux autres. Il « traiterait ceux-ci d'êtres bornés; mais en revan- « che, ces êtres bornés le prendraient sérieuse- « ment pour un fou. Que le plus sot d'entre eux se « croirait infailliblement le plus sage. Qu'un sens « ne serait guère contredit que sur ce qu'il sau- « rait le mieux. Qu'ils seraient presque toujours « quatre contre un : ce qui doit donner bonne « opinion des jugemens de la multitude. Qu'au « lieu de faire de nos sens personnifiés une so- « ciété de cinq personnes, si on en compose un « peuple, ce peuple se divisera nécessairement « en cinq sectes; la secte des yeux, celle des nez, « la secte des palais, celle des oreilles, et la secte « des mains. Que ces sectes auront toutes la même « origine, l'ignorance et l'intérêt. Que l'esprit « d'intolérance et de persécution se glissera bien- « tôt entre elles. Que les yeux seront condamnés « aux Petites-Maisons comme des visionnaires; « les nez regardés comme des imbéciles; les pa- « lais évités comme des gens insupportables par « leurs caprices et leur fausse délicatesse; les

« oreilles détestées pour leur curiosité et leur or-
« gueil, et les mains méprisées pour leur maté-
« rialisme ; et, si quelque puissance supérieure
« secondait les intentions droites et charitables
« de chaque parti, en un instant la nation entière
« serait exterminée. »

TRAITÉ

DES ANIMAUX,

OU, APRÈS AVOIR FAIT DES OBSERVATIONS CRITIQUES SUR LE SENTIMENT DE DESCARTES ET SUR CELUI DE M. DE BUFFON, ON ENTREPREND D'EXPLIQUER LEURS PRINCIPALES FACULTÉS.

PRÉFACE.

Il serait peu curieux de savoir ce que sont les bêtes, si ce n'était pas un moyen de connaître mieux ce que nous sommes. C'est dans ce point de vue qu'il est permis de faire des conjectures sur un pareil sujet. *S'il n'existait point d'animaux*, dit M. de Buffon, *la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible.* Cependant il ne faut pas s'imaginer qu'en nous comparant avec eux, nous puissions jamais comprendre la nature de notre être : nous n'en pouvons découvrir que les facultés, et la voie de comparaison peut être un artifice pour les soumettre à nos observations.

Je n'ai formé le projet de cet ouvrage que depuis que le *Traité des Sensations*

a paru ; et j'avoue que je n'y aurais peut-être jamais pensé, si M. de Buffon n'avait pas écrit sur le même sujet. Mais il a voulu répandre qu'il avait rempli l'objet du *Traité des Sensations*, et que j'ai eu le tort de ne l'avoir pas cité.

Pour me justifier d'un reproche qui certainement ne peut pas m'être fait par ceux qui auront lu ce que nous avons écrit l'un et l'autre, il me suffira d'exposer ses opinions sur la *nature* des animaux et sur les sens [1]. Ce sera presque le seul objet de la première partie de cet ouvrage.

[1] Je conviens qu'il y a des choses dans le *Traité des Sensations* qui ont pu servir de prétexte à ce reproche. La première, c'est que M. de Buffon dit, comme moi, que le toucher ne donne des idées que parce qu'il est formé d'organes mobiles et flexibles ; mais je l'ai cité, puisque j'ai combattu une conséquence qu'il tire de ce principe. La seconde et la dernière, c'est qu'il croit que la vue a besoin des leçons du toucher, pensée que Molineux, Locke, Barclai ont eue avant lui. Or je n'ai pas dû parler de tous ceux qui ont pu répéter ce qu'ils ont dit. Le seul tort que j'aie eu a été de ne pas citer M. de Voltaire ; car il a mieux fait que répéter : je réparerai

Dans la seconde je fais un système auquel je me suis bien gardé de donner pour titre, *de la Nature des Animaux*. J'avoue à cet égard toute mon ignorance, et je me contente d'observer les facultés de l'homme d'après ce que je sens, et de juger de celles des bêtes par analogie.

cet oubli. D'ailleurs M. de Buffon n'a pas jugé à propos d'adopter entièrement le sentiment de Barclai. Il ne dit pas, comme cet Anglais, que le toucher nous est nécessaire pour apprendre à voir des grandeurs, des figures, des objets, en un mot. Il assure, au contraire, que l'œil voit naturellement et par lui-même des objets, et qu'il ne consulte le toucher que pour se corriger de deux erreurs, dont l'une consiste à voir les objets doubles et l'autre à les voir renversés. Il n'a donc pas connu aussi bien que Barclai l'étendue des secours que les yeux retirent du toucher. C'était une raison de plus pour ne pas parler de lui : je n'aurais pu que le critiquer, comme je ferai bientôt. Enfin, il n'a pas vu que le toucher veille à l'instruction de chaque sens, découverte qui est due au *Traité des Sensations*. Il ne doute pas, par exemple, que dans les animaux l'odorat ne montre de lui-même, et dès le premier instant, les objets et le lieu où ils sont. Il est persuadé que ce sens, quand il serait seul, pourrait leur tenir lieu de tous les autres. J'établis précisément le contraire; mais la lecture de cet ouvrage démontrera qu'il n'est pas possible que j'aie rien pris dans ceux de M. de Buffon.

Cet objet est très-différent de celui du *Traité des Sensations*. On peut indifféremment lire avant ou après ce traité que je donne aujourd'hui, et ces deux ouvrages s'éclaireront mutuellement.

TRAITÉ

DES ANIMAUX.

PREMIÈRE PARTIE.

DU SYSTÈME DE DESCARTES ET DE L'HYPOTHÈSE DE M. DE BUFFON.

CHAPITRE PREMIER.

Que les bêtes ne sont pas de purs automates, et pourquoi on est porté à imaginer des systèmes qui n'ont point de fondement.

Le sentiment de Descartes sur les bêtes commence à être si vieux, qu'on peut présumer qu'il ne lui reste guère de partisans ; car les opinions philosophiques suivent le sort des choses de mode : la nouveauté leur donne la vogue, le temps les plonge dans l'oubli ; on dirait que leur ancienneté est la mesure du degré de crédibilité qu'on leur donne.

C'est la faute des philosophes. Quels que soient les caprices du public, la vérité bien présentée y mettrait des bornes ; et si elle l'avait une fois

subjugué, elle le subjuguerait encore toutes les fois qu'elle se présenterait à lui.

Sans doute nous sommes bien loin de ce siècle éclairé qui pourrait garantir d'erreur toute la postérité. Vraisemblablement nous n'y arriverons jamais : nous en approcherons toujours d'âge en âge; mais il fuira toujours devant nous. Le temps est comme une vaste carrière qui s'ouvre aux philosophes. Les vérités semées de distance en distance sont confondues dans une infinité d'erreurs qui remplissent tout l'espace. Les siècles s'écoulent, les erreurs s'accumulent, le plus grand nombre des vérités échappe, et les athlètes se disputent des prix que distribue un spectateur aveugle.

C'était peu pour Descartes d'avoir tenté d'expliquer la formation et la conservation de l'univers par les seules lois du mouvement, il fallait encore borner au pur mécanisme jusqu'à des êtres animés. Plus un philosophe a généralisé une idée, plus il veut la généraliser. Il est intéressé à l'étendre à tout, parce qu'il lui semble que son esprit s'étend avec elle, et elle devient bientôt dans son imagination la première raison des phénomènes.

C'est souvent la vanité qui enfante ces systèmes, et la vanité est toujours ignorante; elle est aveugle, elle veut l'être, et elle veut cependant juger. Les fantômes qu'elle produit ont assez

de réalité pour elle : elle craindrait de les voir se dissiper.

Tel est le motif secret qui porte les philosophes à expliquer la nature sans l'avoir observée, ou du moins après des observations assez légères. Ils ne présentent que des notions vagues, des termes obscurs, des suppositions gratuites, des contradictions sans nombre ; mais ce chaos leur est favorable : la lumière détruirait l'illusion ; et s'ils ne s'égaraient pas, que resterait-il à plusieurs ? Leur confiance est donc grande, et ils jettent un regard méprisant sur ces sages observateurs qui ne parlent que d'après ce qu'ils voient, et qui ne veulent voir que ce qui est : ce sont à leurs yeux de petits esprits qui ne savent pas généraliser.

Est-il donc si difficile de généraliser, quand on ne connaît ni la justesse ni la précision ? Est-il si difficile de prendre une idée comme au hasard, de l'étendre et d'en faire un système ?

C'est aux philosophes qui observent scrupuleusement qu'il appartient uniquement de généraliser. Ils considèrent les phénomènes chacun sous toutes ses faces ; ils les comparent ; et, s'il est possible de découvrir un principe commun à tous, ils ne le laissent pas échapper. Ils ne se hâtent donc pas d'imaginer ; ils ne généralisent au contraire que parce qu'ils y sont forcés par la suite des observations. Mais ceux que je blâme, moins circonspects, bâtissent d'une seule idée générale

les plus beaux systèmes. Ainsi, du seul mouvement d'une baguette, l'enchanteur élève, détruit, change tout au gré de ses désirs; et l'on croirait que c'est pour présider à ces philosophes que les fées ont été imaginées [1].

Cette critique est chargée, si on l'applique à Descartes; et on dira sans doute que j'aurais dû choisir un autre exemple. En effet, nous devons tant à ce génie, que nous ne saurions parler de ses erreurs avec trop de ménagement; mais enfin il ne s'est trompé que parce qu'il s'est trop pressé de faire des systèmes, et j'ai cru pouvoir saisir cette occasion pour faire voir combien s'abusent tous ces esprits qui se piquent plus de généraliser que d'observer.

Ce qu'il y a de plus favorable pour les principes qu'ils adoptent, c'est l'impossibilité où l'on est quelquefois d'en démontrer, à la rigueur, la fausseté. Ce sont des lois auxquelles il semble que Dieu aurait pu donner la préférence; et, s'il l'a pu, il a dû, conclut bientôt le philosophe qui mesure la sagesse divine à la sienne.

[1] Ce n'est pas qu'ils n'aient des talens. On pourrait quelquefois leur appliquer ce que M. de Buffon dit de Burnet. « Son « livre est élégamment écrit; il sait peindre et présenter avec « force de grandes images, et mettre sous les yeux des scènes « magnifiques. Son plan est vaste, mais l'exécution manque « faute de moyens; son raisonnement est petit, ses preuves « sont faibles, et sa confiance est si grande, qu'il la fait perdre « à son lecteur. » Tom. 1, p. 180, in-4°, et p. 263, in-12.

Avec ces raisonnemens vagues on prouve tout ce qu'on veut, et par conséquent on ne prouve rien. Je veux que Dieu ait pu réduire les bêtes au pur mécanisme; mais l'a-t-il fait? Observons et jugeons: c'est à quoi nous devons nous borner.

Nous voyons des corps dont le cours est constant et uniforme; ils ne choisissent point leur route, ils obéissent à une impulsion étrangère; le sentiment leur serait inutile, ils n'en donnent d'ailleurs aucun signe; ils sont donc soumis aux seules lois du mouvement.

D'autres corps restent attachés à l'endroit où ils sont nés; ils n'ont rien à rechercher, rien à fuir. La chaleur de la terre suffit pour transmettre dans toutes leurs parties la séve qui les nourrit; ils n'ont point d'organes pour juger de ce qui leur est propre; ils ne choisissent point, ils végètent.

Mais les bêtes veillent elles-mêmes à leur conservation; elles se meuvent à leur gré; elles saisissent ce qui leur est propre, rejettent, évitent ce qui leur est contraire; les mêmes sens qui règlent nos actions paraissent régler les leurs. Sur quel fondement pourrait-on supposer que leurs yeux ne voient pas, que leurs oreilles n'entendent pas, qu'elles ne sentent pas, en un mot?

A la rigueur, ce n'est pas là une démonstration. Quand il s'agit de sentiment, il n'y a d'évidemment démontré pour nous que celui dont chacun a conscience. Mais, parce que le sentiment des autres

hommes ne m'est qu'indiqué, sera-ce une raison pour le révoquer en doute ? Me suffira-t-il de dire que Dieu peut former des automates, qui feraient, par un mouvement machinal, ce que je fais moi-même avec réflexion ?

Le mépris serait la seule réponse à de pareils doutes. C'est extravaguer que de chercher l'évidence partout ; c'est rêver que d'élever des systèmes sur des fondemens purement gratuits ; saisir le milieu entre ces deux extrêmes, c'est philosopher.

Il y a donc autre chose dans les bêtes que du mouvement. Ce ne sont pas de purs automates : elles sentent.

CHAPITRE II.

Que si les bêtes sentent, elles sentent comme nous.

Si les idées que M. de Buffon a eues sur la *nature* des animaux, et qu'il a répandues dans son *Histoire Naturelle*, formaient un tout dont les parties fussent bien liées, il serait aisé d'en donner un extrait court et précis ; mais il adopte sur toute cette matière des principes si différens, que, quoique je n'aie point envie de le trouver en contradiction avec lui-même, il m'est impossible de découvrir un point fixe auquel je puisse rapporter toutes ses réflexions.

J'avoue que je me vois d'abord arrêté; car je ne puis comprendre ce qu'il entend par la faculté de sentir qu'il accorde aux bêtes, lui qui prétend, comme Descartes, expliquer mécaniquement toutes leurs actions.

Ce n'est pas qu'il n'ait tenté de faire connaître sa pensée. Après avoir remarqué que *ce mot* sentir *renferme un si grand nombre d'idées, qu'on ne doit pas le prononcer avant que d'en avoir fait l'analise*, il ajoute : « Si par *sentir* nous enten-« dons seulement faire une action de mouvement, « à l'occasion d'un choc ou d'une résistance, nous « trouverons que la plante appelée *sensitive* est « capable de cette espèce de sentiment comme « les animaux. Si, au contraire, on veut que « *sentir* signifie apercevoir et comparer des per-« ceptions, nous ne sommes pas sûrs que les ani-« maux aient cette espèce de sentiment. » (In-4°, tom. 2, p. 7; in-12, tom. 3, p. 8 et 9.) Il la leur refusera même bientôt.

Cette analise n'offre pas ce grand nombre d'idées qu'elle semblait promettre; cependant elle donne au mot *sentir* une signification qu'il ne me paraît point avoir. *Sensation* et *action de mouvement, à l'occasion d'un choc ou d'une résistance*, sont deux idées qu'on n'a jamais confondues; et, si on ne les distingue pas, la matière la plus brute sera sensible ; ce que M. de Buffon est bien éloigné de penser.

Sentir signifie proprement ce que nous éprouvons lorsque nos organes sont remués par l'action des objets ; et cette impression est antérieure à l'action de comparer. Si dans ce moment j'étais borné à une sensation, je ne comparerais pas, et cependant je sentirais. Ce sentiment ne saurait être analisé : il se connaît uniquement par la conscience de ce qui se passe en nous. Par conséquent, ou ces propositions, *les bêtes sentent et l'homme sent*, doivent s'entendre de la même manière ; ou *sentir*, lorsqu'il est dit des bêtes, est un mot auquel on n'attache point d'idée.

Mais M. de Buffon croit que les bêtes n'ont pas des sensations semblables aux nôtres, parce que, selon lui, ce sont des êtres purement matériels[1]. Il leur refuse encore le sentiment pris pour l'action d'apercevoir et de comparer. Quand donc il suppose qu'elles sentent, veut-il seulement dire qu'elles se meuvent à l'occasion d'un choc ou d'une résistance ? L'analise du mot sentir semblerait le faire croire.

Dans le système de Descartes, on leur accorderait cette espèce de sentiment, et l'on croirait

[1] Il appelle intérieures les sensations propres à l'homme, et il dit que *les animaux n'ont point de sensations de cette espèce*, qu'*elles ne peuvent appartenir à la matière*, *ni dépendre par leur nature des organes corporels*. In-4°, tom. 2, p. 442 ; in-12, tom. 4, p. 170.

ne leur accorder que la faculté d'être mues. Cependant il faut bien que M. de Buffon ne confonde pas se *mouvoir* avec *sentir*. Il reconnaît que les sensations des bêtes sont agréables ou désagréables. Or, avoir du plaisir et de la douleur est sans doute autre chose que se mouvoir à l'occasion d'un choc.

Avec quelque attention que j'aie lu les ouvrages de cet écrivain, sa pensée m'a échappé. Je vois qu'il distingue des sensations corporelles et des sensations spirituelles [1]; qu'il accorde les unes et les autres à l'homme, et qu'il borne les bêtes aux premières. Mais en vain je réfléchis sur ce que j'éprouve en moi-même, je ne puis faire avec lui cette différence. Je ne sens pas d'un côté mon corps, et de l'autre mon âme; je sens mon âme dans mon corps; toutes mes sensations ne me paraissent que les modifications d'une même substance; et je ne comprends pas ce qu'on pourrait entendre par des *sensations corporelles*.

D'ailleurs, quand on admettrait ces deux es-

[1] « Il paraît que la douleur que l'enfant ressent dans les « premiers temps, et qu'il exprime par des gémissemens, n'est « qu'une sensation corporelle, semblable à celle des animaux, « qui gémissent aussi dès qu'ils sont nés, et que les sensations « de l'âme ne commencent à se manifester qu'au bout de qua- « rante jours; car le rire et les larmes sont des produits de « deux sensations intérieures, qui toutes deux dépendent de « l'action de l'âme. » In-4°, tom. 2, p. 452; in-12, tom. 4, p. 183.

pèces de sensations, il me semble que celles du corps ne modifieraient jamais l'âme, et que celles de l'âme ne modifieraient jamais le corps. Il y aurait donc dans chaque homme deux *moi*, deux personnes, qui, n'ayant rien de commun dans la manière de sentir, ne sauraient avoir aucune sorte de commerce ensemble, et dont chacune ignorerait absolument ce qui se passerait dans l'autre.

L'unité de personne suppose nécessairement l'unité de l'être sentant; elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment à l'occasion des impressions qui se font dans les parties du corps. Un seul *moi*, formé de deux principes sentans, l'un simple, l'autre étendu, est une contradiction manifeste : ce ne serait qu'une seule personne dans la supposition, c'en serait deux dans le vrai.

Cependant M. de Buffon croit que l'*homme intérieur est double, qu'il est composé de deux principes différens par leur nature, et contraires par leur action,* l'un spirituel, l'autre matériel; qu'*il est aisé, en rentrant en soi-même, de reconnaître l'existence* de l'un et de l'autre, et que c'est de leurs combats que naissent toutes nos contradictions. (In-4°, tom. 4, p. 69, 71; in-12, tom. 7, p. 98, 100.)

Mais on aura bien de la peine à comprendre que ces deux principes puissent jamais se com-

battre, si, comme il le *prétend* lui-même (in-4°, t. 4, p. 33, 34; in-12, t. 7, p. 46), celui qui est matériel *est infiniment subordonné à l'autre;* si *la substance spirituelle le commande*, si *elle en détruit ou en fait naître l'action*, si *le sens matériel, qui fait tout dans l'animal, ne fait dans l'homme que ce que le sens supérieur n'empêche pas*, s'il *n'est que le moyen ou la cause secondaire de toutes les actions.*

Heureusement pour son hypothèse, M. de Buffon dit, quelques pages après (in-4°, p. 73, 74; in-12, p. 104, 105), que, *dans le temps de l'enfance, le principe matériel domine seul, et agit presque continuellement.... que, dans la jeunesse, il prend un empire absolu, et commande impérieusement à toutes nos facultés.... qu'il domine avec plus d'avantage que jamais.* Ce n'est donc plus un moyen, une cause secondaire; ce n'est plus un principe infiniment subordonné, qui ne fait que ce qu'un principe supérieur lui permet; et l'*homme n'a tant de peine à se concilier avec lui-même, que parce qu'il est composé de deux principes opposés.*

Ne serait-il pas plus naturel d'expliquer nos contradictions, en disant que, suivant l'âge et les circonstances, nous contractons plusieurs habitudes, plusieurs passions qui se combattent souvent, et dont quelques-unes sont condamnées par notre raison, qui se forme trop tard pour les

Pour moi, j'avoue que je ne conçois point de liaison entre ces ébranlemens et le sentiment. Des nerfs ébranlés par un sens intérieur, qui l'est lui-même par des sens extérieurs, ne donnent qu'une idée de mouvement; et tout ce mécanisme n'offre qu'une machine sans âme, c'est-à-dire une matière que cet écrivain reconnaît, dans un endroit de ses ouvrages, être incapable de sentiment. (In-4°, tom. 2, p. 3 et 4; in-12, tom. 3, p. 4.) Je demande donc comment il conçoit dans un autre qu'un animal purement matériel peut sentir ?

En vain se fonde-t-il (in-4°, tom. 4, p. 41; in-12, tom. 7, p. 57, 58), sur la répugnance invincible et naturelle des bêtes pour certaines choses, sur leur appétit constant et décidé pour d'autres, sur cette faculté de distinguer sur-le-champ et sans incertitude ce qui leur convient de ce qui leur est nuisible. Cela fait voir qu'il ne peut se refuser aux

« sentent les nerfs comme des cordes fort tendues, qu'un léger « contact met en vibration dans toute leur étendue. Des philo- « sophes, ajoute-t-il, peu instruits en anatomie, ont pu se for- « mer une telle idée...... Mais cette tension, qu'on suppose « dans les nerfs, et qui les rend si susceptibles d'ébranlement « et de vibration, est si grossièrement imaginée, qu'il serait « ridicule de s'occuper sérieusement à la réfuter. » Les grandes connaissances de M. Quesnay sur l'économie animale et l'esprit philosophique avec lequel il les expose, sont une autorité qui a plus de force que tout ce que je pourrais dire contre ce mécanisme des ébranlemens. C'est pourquoi, au lieu de combattre cette supposition, je me bornerai à faire voir qu'elle n'explique rien.

raisons qui prouvent qu'elles sont sensibles. Mais il ne pourra jamais conclure que le sentiment soit uniquement l'effet d'un mouvement qui se transmet des organes au sens intérieur, et qui se réfléchit du sens intérieur aux organes. Il ne suffit pas de prouver d'un côté que les bêtes sont sensibles, et de supposer de l'autre que ce sont des êtres purement matériels : il faut expliquer ces deux propositions l'une par l'autre. M. de Buffon ne l'a point fait, il ne l'a pas même tenté : d'ailleurs la chose est impossible. Cependant il ne croit pas qu'on puisse avoir des doutes sur son hypothèse. Quelles sont donc les démonstrations qui doivent si bien les détruire ?

CHAPITRE IV.

Que dans la supposition où les animaux seraient tout à la fois purement matériels et sensibles, ils ne sauraient veiller à leur conservation s'ils n'étaient pas encore capables de connaissance.

Il est impossible de concevoir que le mécanisme puisse seul régler les actions des animaux. On comprend que l'ébranlement donné aux sens extérieurs passe au sens intérieur ; qu'il s'y conserve plus ou moins long-temps ; que de là il se répand dans le corps de l'animal, et qu'il lui communique du mouvement. Mais ce n'est encore là qu'un

sance ; et c'est là sans doute ce qu'on appelle agir par instinct [1]. Aussitôt on infère que nous sommes à cet égard tout-à-fait matériels, et que si nous sommes capables de nous conduire avec connaissance, c'est qu'outre le principe matériel qui appète il y a en nous un principe supérieur qui désire et qui pense.

Tout cela étant supposé, il est évident que l'homme veillerait à sa conservation, quand même il serait borné au seul principe qui appète : par conséquent on peut priver les bêtes de connaissance, et concevoir cependant qu'elles auront des mouvemens déterminés. Il suffit d'imaginer que l'*impression vient des sens de l'appétit ;* car, si l'appétit règle si souvent nos actions, il pourra toujours régler celles des bêtes.

Si l'on demande donc pourquoi l'action de l'œil sur le sens intérieur ne donne à l'animal que des mouvemens incertains, la raison en est claire et convaincante, *c'est que cet organe n'est pas relatif à l'appétit;* et si l'on demande pourquoi l'action de l'odorat sur le sens intérieur donne au contraire des mouvemens déterminés, la chose ne souffre pas plus de difficulté, *c'est que ce sens est relatif à l'appétit* [2].

[1] *Instinct*, à consulter l'étymologie, est la même chose qu'*impulsion*.

[2] M. de Buffon n'en donne pas d'autre raison. Pour moi, je crois que ces deux sens ne produisent par eux-mêmes que

Voilà, je pense, comment s'est établi ce langage *philosophique;* et c'est pour s'y conformer que M. de Buffon dit que l'odorat n'a pas besoin d'être instruit, que ce sens est le premier dans les bêtes, et que seul il pourrait leur tenir lieu de tous les autres. (In-4°, tom. 4, p. 50; in-12, tom. 7, p. 43, 70.)

Il me semble qu'il en aurait jugé tout autrement, s'il avait appliqué à l'odorat les principes qu'il adopte en traitant de la vue : c'était là le cas de généraliser.

L'animal, suivant ces principes, voit d'abord tout en lui-même, parce que les images des objets sont dans ses yeux [1]. Or M. de Buffon conviendra sans doute que les images tracées par les rayons de lumière ne sont que des ébranlemens produits dans le nerf optique, comme les sensations de l'odorat ne sont que des ébranlemens produits dans le nerf qui est le siége des odeurs. Nous pouvons donc substituer les ébranlemens aux images; et, raisonnant sur l'odorat comme il a fait sur la

des mouvemens incertains. Les yeux ne peuvent pas guider l'animal nouveau-né lorsqu'ils n'ont pas appris encore à voir; et si l'odorat commence de bonne heure à le conduire, c'est qu'il est plus prompt à prendre des leçons du toucher.

[1] « Sans le toucher, tous les objets nous paraîtraient être « dans nos yeux, parce que les images de ces objets y sont en « effet; et un enfant qui n'a encore rien touché, doit être affecté « comme si tous les objets étaient en lui-même. » (In-4°, tom. 3, p. 312; in-12, tom. 6, p. 11, 12.)

vue, nous dirons que les ébranlemens ne sont que dans le nez, et que par conséquent l'animal ne sent qu'en lui-même tous les objets odoriférans.

Mais, dira-t-il, l'odorat est dans les bêtes bien supérieur aux autres sens : c'est le moins *obtus* de tous. Cela est-il donc bien vrai? L'expérience confirme-t-elle une proposition aussi générale? La vue n'a-t-elle pas l'avantage dans quelques animaux, le toucher dans d'autres, etc.? D'ailleurs, tout ce qu'on pourrait conclure de cette supposition, c'est que l'odorat est de tous les sens celui où les ébranlemens se font avec le plus de facilité et de vivacité mais pour être plus faciles et plus vifs, je ne vois pas que ces ébranlemens en indiquent davantage le lieu des objets. Des yeux qui s'ouvriraient pour la première fois à la lumière ne verraient-ils pas encore tout en eux, quand même on les supposerait beaucoup moins *obtus* que l'odorat le plus fin [1]?

Cependant dès qu'on se contente de répéter les mots *instinct*, *appétit*, et qu'on adopte à ce sujet les préjugés de tout le monde, il ne reste plus qu'à trouver dans le mécanisme la raison des actions

[1] Ce mot *obtus* explique pourquoi l'odorat ne donne pas des mouvemens déterminés à l'enfant nouveau-né : c'est que ce sens, dit-on, *est plus obtus dans l'homme que dans l'animal.* (In-4°, tom. 4, p. 35; in-12, tom. 7, p. 48, 49.) Obtus ou non, il n'y a rien dans ce sens qui puisse faire soupçonner qu'il y ait de la nourriture quelque part.

ussi là que M. de Buffon va
mble que ses raisonne-
e de ses principes;
les.
qui, quoique pressé d'un
oser toucher, et ne touche
urrait le satisfaire, mais en
oup de mouvemens pour l'ob-
on maître, il distingue trois
le sens intérieur de cet animal.
r le sens de l'appétit, et il déter-
M. de Buffon, le chien à se jeter
nais un autre ébranlement le retient,
le la douleur des coups qu'il a reçus
r voulu d'autres fois s'emparer de cette
demeure donc en équilibre, parce que
ux ébranlemens, dit-on, sont deux puis-
s égales contraires, et qui se détruisent mu-
lement. Alors un troisième ébranlement sur-
ent; c'est celui qui est produit lorsque le maître
offre au chien le morceau qui est l'objet de son appétit; *et, comme ce troisième ébranlement n'est contre-balancé par rien de contraire, il devient la cause déterminante du mouvement.* (In-4°, tom. 4, p. 38, etc.; in-12, tom. 7, p. 53, etc.)

Je remarque d'abord que si c'est là, comme le prétend M. de Buffon, tout ce qui se passe dans ce chien, il n'y a en lui ni plaisir, ni douleur, ni sensation : il n'y a qu'un mouvement qu'on appelle

ébranlement du sens intérieur matériel, et dont on ne saurait se faire aucune idée. Or, si l'animal ne sent pas, il n'est intéressé ni à se jeter sur la proie ni à se contenir.

Je conçois, en second lieu, que si le chien était poussé, comme une boule, par deux forces égales et directement contraires, il resterait immobile, et qu'il commencerait à se mouvoir lorsque l'une des deux forces deviendrait supérieure. Mais avant de supposer que ces ébranlemens donnent des déterminations contraires, il faudrait prouver qu'ils donnent chacun des déterminations certaines : précaution que M. de Buffon n'a pas prise.

Enfin il me paraît que le plaisir et la douleur sont les seules choses qui puissent se contre-balancer, et qu'un animal n'est en suspens, ou ne se détermine, que parce qu'il compare les sentimens qu'il éprouve, et qu'il juge de ce qu'il a à espérer ou de ce qu'il a à craindre. Cette interprétation est vulgaire, dira M. de Buffon, j'en conviens; mais elle a du moins un avantage, c'est qu'on peut la comprendre.

Les explications qu'il donne des travaux des abeilles nous fourniront un second exemple : elles n'ont qu'un défaut, c'est de supposer des choses tout-à-fait contraires aux observations.

Je lui accorde que les ouvrages de dix mille automates seront réguliers, comme il le suppose (in-4°, tom 4, p. 98; in-12, tom. 7, p. 140), pourvu que les conditions suivantes soient rem-

plies; 1° que dans tous les individus la forme extérieure et intérieure soit exactement la même; 2° que le mouvement soit égal et conforme; 3° qu'ils agissent tous les uns contre les autres avec des forces pareilles; 4° qu'ils commencent tous à agir au même instant; 5° qu'ils continuent toujours d'agir ensemble; 6° qu'ils soient tous déterminés à ne faire que la même chose, et à ne la faire que dans un lieu donné et circonscrit.

Mais il est évident que ces conditions ne seront pas exactement remplies, si nous substituons dix mille abeilles à ces dix mille automates, et je ne conçois pas comment M. de Buffon ne s'en est pas aperçu. Est-il si difficile de découvrir que la forme extérieure et intérieure ne saurait être parfaitement la même dans dix mille abeilles; qu'il ne saurait y avoir dans chacune un mouvement égal et conforme, des forces pareilles; que, ne naissant pas et ne se métamorphosant pas toutes au même instant, elles n'agissent pas toujours toutes ensemble; et qu'enfin, bien loin d'être déterminées à n'agir que dans un lieu donné et circonscrit, elles se répandent souvent de côté et d'autre?

Tout ce mécanisme de M. de Buffon n'explique donc rien [1] : il suppose au contraire ce qu'il

[1] On vient de traduire une *Dissertation* de M. de Haller sur l'irritabilité. Ce sage observateur de la nature, qui sait généraliser les principes qu'il découvre, et qui sait surtout les restreindre, ce qui est plus rare et bien plus difficile, rejette

faut prouver. Il ne porte que sur les idé[illegible] d'instinct, d'appétit, d'ébranlement, et il [illegible] combien il est nécessaire d'accorder au[illegible] un degré de connaissance proportionné à [illegible] besoins.

Il y a trois sentimens sur les bêtes. On [illegible] communément qu'elles sentent et qu'elles [illegible] sent ; les Scolastiques prétendent qu'elles [illegible] tent et qu'elles ne pensent pas, et les Carté[illegible] les prennent pour des automates insensibles. [illegible] dirait que M. de Buffon, considérant qu'il [illegible] pourrait se déclarer pour l'une de ces opinions sans choquer ceux qui défendent les deux autres, a imaginé de prendre un peu de chacune, de dire avec tout le monde que les bêtes sentent,

toute cette supposition des ébranlemens. Il ne croit pas qu'on puisse découvrir les principes de la sensibilité. « Tout ce qu'on « peut dire là-dessus, dit-il, se borne à des conjectures que je « ne hasarderai pas : je suis trop éloigné de vouloir enseigner « quoi que ce soit de ce que j'ignore ; et la vanité de vouloir « guider les autres dans des routes où l'on ne voit rien soi- « même, me paraît le dernier degré de l'ignorance. » Mais en vain, depuis Bacon, on crie qu'il faut multiplier les expériences, qu'il faut craindre de trop généraliser les principes, qu'il faut éviter les suppositions gratuites : les Bacon et les Haller n'empêcheront point les physiciens modernes de faire ou de renouveler de mauvais systèmes. Malgré eux, ce siècle éclairé applaudira à des chimères, et ce sera à la postérité à mépriser toutes ces erreurs, et à juger de ceux qui les auront approuvées.

M. de Haller a réfuté solidement le système de M. de Buffon sur la génération, dans une préface qui a été traduite en 1751.

olastiques qu'elles ne pensent pas, et Cartésiens que leurs actions s'opèrent ois purement mécaniques.

CHAPITRE V.

s bêtes comparent, jugent; qu'elles ont des idées et de la mémoire.

Il me sera aisé de prouver que les bêtes ont toutes ces facultés : je n'aurai qu'à raisonner conséquemment d'après les principes mêmes de M. de Buffon.

« La matière inanimée, dit-il, n'a ni sentiment, « ni sensation, ni conscience d'existence; et lui « attribuer quelques-unes de ces facultés, ce serait « lui donner celle de penser, d'agir et de sentir « à peu près dans le même ordre et de la même « façon que nous pensons, agissons et sentons. » (In-4°, tom. 2, p. 3, 4; in-12, tom. 3, p. 4.)

Or il accorde aux bêtes sentiment, sensation et conscience d'existence. (In-4°, tom. 4, p. 41; in-12, t. 7, p. 69, 70.) Elles pensent donc, agissent et sentent à peu près dans le même ordre et de la même façon que nous pensons, agissons et sentons. Cette preuve est forte : en voici une autre.

Selon lui (in-4°, tom. 3, p. 307; in-12, t. 6, p. 5),

la sensation par laquelle nous voyons les objets simples et droits n'est qu'un jugement de notre âme occasioné par le toucher; et si nous étions privés du toucher, les yeux nous tromperaient, non-seulement sur la position, mais encore sur le nombre des objets.

Il croit encore que nos yeux ne voient qu'en eux-mêmes lorsqu'ils s'ouvrent pour la première fois à la lumière. Il ne dit pas comment ils apprennent à voir au dehors; mais ce ne peut être, même dans ses principes, que *l'effet d'un jugement de l'âme occasioné par le toucher.*

Par conséquent, supposer que les bêtes n'ont point d'âme, qu'elles ne comparent point, qu'elles ne jugent point, c'est supposer qu'elles voient en elles-mêmes tous les objets, qu'elles les voient doubles et renversés.

M. de Buffon est obligé lui-même de reconnaître qu'elles ne voient, comme nous, que parce que, *par des actes répétés, elles ont joint aux impressions du sens de la vue celles du goût, de l'odorat ou du toucher.* (In-4°, tom. 4, p. 38; in-12, t. 7, p. 52.)

Mais en vain évite-t-il de dire qu'elles ont fait des comparaisons et porté des jugemens; car le mot *joindre* ne signifie rien, ou c'est ici la même chose que comparer et juger.

Afin donc qu'un animal aperçoive hors de lui les couleurs, les sons et les odeurs, il faut trois choses; l'une, qu'il touche les objets qui lui don-

nent ces sensations ; l'autre, qu'il compare les impressions de la vue, de l'ouïe et de l'odorat avec celles du toucher ; la dernière, qu'il juge que les couleurs, les sons et les odeurs sont dans les objets qu'il saisit. S'il touchait sans faire aucune comparaison, sans porter aucun jugement, il continuerait à ne voir, à n'entendre, à ne sentir qu'en lui-même.

Or tout animal qui fait ces opérations a des idées ; car, selon M. de Buffon, *les idées ne sont que des sensations comparées, ou des associations de sensations* (in-4°, tom. 4, p. 41 ; in-12, t. 7, p. 57) ; ou, pour parler plus clairement, il a des idées, parce qu'il a des sensations qui lui représentent les objets extérieurs et les rapports qu'ils ont à lui.

Il a encore de la mémoire ; car, pour contracter l'habitude de juger à l'odorat, à la vue, etc. avec tant de précision et de sûreté, il faut qu'il ait comparé les jugemens qu'il a portés dans une circonstance avec ceux qu'il a portés dans une autre. Un seul jugement ne lui donnera pas toute l'expérience dont il est capable ; par conséquent le centième ne la lui donnera pas davantage, s'il ne lui reste aucun souvenir des autres : il sera, pour cet animal, comme s'il était le seul et le premier [1].

[1] « Les passions dans l'animal sont, dit M. de Buffon, « fondées sur l'expérience du sentiment, c'est-à-dire sur la

Aussi M. de Buffon admet-il dans les bêtes une espèce de mémoire. *Elle ne consiste que dans le renouvellement des sensations, ou plutôt des ébranlemens qui les ont causées; elle n'est produite que par le renouvellement du sens intérieur matériel* : il l'appelle *réminiscence.* (In-4°, t. 4, p. 60; in-12, t. 7, p. 85.)

Mais si la réminiscence n'est que le renouvellement de certains mouvemens, on pourrait dire qu'une montre a de la réminiscence; et si elle n'est que le renouvellement des sensations, elle est inutile à l'animal. M. de Buffon en donne la preuve lorsqu'il dit que *si la mémoire ne consistait que dans le renouvellement des sensations passées, ces sensations se représenteraient à notre sens intérieur sans y laisser une impression déterminée; qu'elles se présenteraient sans aucun ordre, sans liaison entre elles.* (In-4°, t. 4, p. 56; in-12, t. 7, p. 78.) De quel secours serait donc une mémoire

« répétition des actes de douleur et de plaisir, et le renouvellement des sensations antérieures de même genre.... » *J'avoue que j'ai de la peine à entendre cette définition de l'expérience.* Mais on ajoute : « Le courage naturel se remarque dans les « animaux qui sentent leurs forces, c'est-à-dire, qui les ont « éprouvées, mesurées, et trouvées supérieures à celles des « autres. » (In-4°, tom. 4, p. 80; in-12, tom. 7, p. 114.)

Plus on pesera ces expressions, plus on sera convaincu qu'elles supposent des jugemens et de la mémoire; car *mesurer* c'est juger; et si les animaux ne se souvenaient pas d'avoir trouvé leurs forces supérieures, ils n'auraient pas le courage qu'on leur suppose.

qui retracerait les sensations en désordre, sans liaison et sans laisser une impression déterminée? Cette mémoire est cependant la seule qu'il accorde aux bêtes.

Il n'en accorde pas même d'autre à l'homme endormi; car, pour avoir *une nouvelle démonstration contre l'entendement et la mémoire des animaux*, il voudrait pouvoir prouver que les rêves sont tout-à-fait indépendans de l'âme; qu'ils sont uniquement l'effet de *la réminiscence matérielle*, et *qu'ils résident en entier dans le sens intérieur matériel.* Voici donc la preuve qu'il en donne. (In-4°, tom 4, p. 61; in-12, tom. 7, p. 86.)

« Les imbéciles, dit-il, dont l'âme est sans « action, rêvent comme les autres hommes : il se « produit donc des rêves indépendamment de « l'âme, puisque dans les imbéciles l'âme ne « produit rien. »

Dans les imbéciles l'âme est sans action; elle ne produit rien! Il faut que cela ait paru bien évident à M. de Buffon, puisqu'il se contente de le supposer. C'est cependant leur âme qui touche, qui voit, qui sent et qui meut leurs corps suivant ses besoins.

Mais, persuadé qu'il a déjà trouvé des rêves où l'âme n'a point de part, il lui paraîtra bientôt démontré qu'il n'y en a point qu'elle produise, et que par conséquent tous *ne résident que dans le sens intérieur matériel.* Son principe est qu'il n'entre

dans les rêves aucune sorte d'idées, aucune comparaison, aucun jugement; et il avance ce principe avec confiance, parce que sans doute il ne remarque rien de tout cela dans les siens. Mais cela prouve seulement qu'il ne rêve pas comme un autre.

Quoi qu'il en soit, il me semble que M. de Buffon a lui-même démontré que les bêtes comparent, jugent; qu'elles ont des idées et de la mémoire.

CHAPITRE VI.

Examen des observations que M. de Buffon a faites sur les sens.

Les philosophes, qui croient que les bêtes pensent, ont fait bien des raisonnemens pour prouver leur sentiment; mais le plus solide de tous leur a échappé. Prévenus que nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour voir comme nous voyons, ils n'ont pas pu démêler les opérations de l'âme dans l'usage que chaque animal fait de ses sens. Ils ont cru que nous-mêmes nous nous servons des nôtres mécaniquement et par instinct, et ils ont donné de fortes armes à ceux qui prétendent que les bêtes sont de purs automates.

Il me semble que si M. de Buffon avait plus approfondi ce qui concerne les sens, il n'aurait

pas fait tant d'efforts pour expliquer mécaniquement les actions des animaux. Afin de ne laisser aucun doute sur le fond de son hypothèse, il faut donc détruire toutes les erreurs qui l'y ont engagé, ou qui du moins lui ont fermé les yeux à la vérité. D'ailleurs, c'est d'après cette partie de son ouvrage que le Traité des Sensations a été fait, si l'on en croit certaines personnes.

La vue est le premier sens qu'il observe. Après quelques détails anatomiques, inutiles à l'objet que je me propose, il dit qu'un enfant voit d'abord tous les objets doubles et renversés. (In-4°, t. 3, p. 307; in-12, t. 6, p. 4, 5.)

Ainsi les yeux, selon lui, voient par eux-mêmes des objets; ils en voient la moitié plus que lorsqu'ils ont reçu des leçons du toucher : ils aperçoivent des grandeurs, des figures, des situations; ils ne se trompent que sur le nombre et la position des choses; et si le tact est nécessaire à leur instruction, c'est moins pour leur apprendre à voir que pour leur apprendre à éviter les erreurs où ils tombent.

Barclai a pensé différemment, et M. de Voltaire a ajouté de nouvelles lumières au sentiment de cet Anglais [1]. Ils méritaient bien l'un et l'autre

[1] « Il faut, dit-il, absolument conclure que les distances, les « grandeurs, les situations ne sont pas, à proprement parler, « des choses visibles, c'est-à-dire, ne sont pas les objets propres « et immédiats de la vüe. L'objet propre et immédiat de la vue

que M. de Buffon leur fît voir en quoi ils se trompent, et qu'il ne se contentât pas de supposer que l'œil voit naturellement des objets.

Il est vrai que cette supposition n'a pas besoin de preuves pour le commun des lecteurs : elle est tout-à-fait conforme à nos préjugés. On aura toujours bien de la peine à imaginer que les yeux puissent voir des couleurs sans voir de l'étendue; or, s'ils voient de l'étendue, ils voient des grandeurs, des figures et des situations.

Mais ils n'aperçoivent par eux-mêmes rien de semblable, et par conséquent il ne leur est pas possible de tomber dans les erreurs que leur attribue M. de Buffon. Aussi l'aveugle de Chezelden

« n'est autre chose que la lumière colorée : tout le reste nous « ne le sentons qu'à la longue et par expérience. Nous appre« nons à voir précisément comme nous apprenons à parler et « à lire. La différence est que l'art de voir est plus facile, et « que la nature est également à tous notre maître.

« Les jugemens soudains, presque uniformes, que toutes « nos âmes, à un certain âge, portent des distances, des gran« deurs, des situations, nous font penser qu'il n'y a qu'à ouvrir « les yeux pour voir de la manière dont nous voyons. On se « trompe, il y faut le secours des autres sens (d'un autre sens). « Si les hommes n'avaient que le sens de la vue, ils n'auraient « aucun moyen pour connaître l'étendue en longueur, largeur « et profondeur; et un pur esprit ne la connaîtrait peut-être « pas, à moins que Dieu ne la lui révélât. Il est très-difficile « de séparer dans notre entendement l'extension d'un objet « d'avec les couleurs de cet objet. Nous ne voyons jamais rien « que d'étendu, et de là nous sommes tous portés à croire que « nous voyons en effet l'étendue. » *Physiq. Newt.* ch. 7.

n'a-t-il jamais dit qu'il vît les objets doubles, et dans une situation différente de celle où il les touchait.

Mais, dira-t-on (in-4°, t. 3, p. 308, 309; in-12, t. 6, p. 67), les images qui se peignent sur la rétine sont renversées, et chacune se répète dans chaque œil. Je réponds qu'il n'y en a d'image nulle part. On les voit, répliquera-t-on, et on citera l'expérience de la chambre obscure. Tout cela ne prouve rien; car où il n'y a point de couleur, il n'y a point d'image : or il n'y a pas plus de couleur sur la rétine et sur le mur de la chambre obscure que sur les objets. Ceux-ci n'ont d'autre propriété que de réfléchir les rayons de lumière; et, suivant les principes mêmes de M. de Buffon, il n'y a dans la rétine qu'un certain ébranlement : or un ébranlement n'est pas une couleur, il ne peut être que la cause occasionelle d'une modification de l'âme.

En vain la cause physique de la sensation est double, en vain les rayons agissent dans un ordre contraire à la position des objets : ce n'est pas une raison de croire qu'il y ait dans l'âme une sensation double et renversée; il ne peut y avoir qu'une manière d'être, qui par elle-même n'est susceptible d'aucune situation. C'est au toucher à apprendre aux yeux à répandre cette sensation sur la surface qu'il parcourt; et, lorsqu'ils sont instruits, ils ne voient ni double ni renversé : ils

aperçoivent nécessairement les grandeurs colorées dans le même nombre et dans la même position que le toucher aperçoit les grandeurs palpables. Il est singulier qu'on ait cru le toucher nécessaire pour apprendre aux yeux à se corriger de deux erreurs où il ne leur est pas possible de tomber.

On demandera sans doute comment, dans mes principes, il peut se faire qu'on voie quelquefois double : il est aisé d'en rendre raison.

Lorsque le toucher instruit les yeux, il leur fait prendre l'habitude de se diriger tous deux sur le même objet, de voir suivant des lignes qui se réunissent au même lieu, de rapporter chacun au même endroit la même sensation, et c'est pourquoi ils voient simple.

Mais si, dans la suite, quelque cause empêche ces deux lignes de se réunir, elles aboutiront à des lieux différens. Alors les yeux continueront chacun de voir le même objet, parce qu'ils ont l'un et l'autre contracté l'habitude de rapporter au dehors la même sensation; mais ils verront double, parce qu'il ne leur sera plus possible de rapporter cette sensation au même endroit : c'est ce qui arrive, par exemple, lorsqu'on se presse le coin de l'œil.

Lorsque les yeux voient double, c'est donc parce qu'ils jugent d'après les habitudes mêmes que le tact leur a fait contracter, et on ne peut pas

accorder à M. de Buffon que l'expérience d'un homme louche, qui voit simple après avoir vu double, *prouve évidemment que nous voyons en effet les objets doubles, et que ce n'est que par l'habitude que nous les jugeons simples.* (In-4°, tom 3, p. 311; in-12, tom 6, p. 10.) Cette expérience prouve seulement que les yeux de cet homme ne sont plus louches, ou qu'ils ont appris à se faire une manière de voir conforme à leur situation.

Tels sont les principes de M. de Buffon sur la vue. Je passe à ce qu'il dit sur l'ouïe.

Après avoir observé que l'ouïe ne donne aucune idée de distance, il remarque que lorsqu'un corps sonore est frappé, le son se répète comme les vibrations : cela n'est pas douteux. Mais il en conclut que nous devons entendre naturellement plusieurs sons distincts, que c'est l'habitude qui nous fait croire que nous n'entendons qu'un son; et, pour le prouver, il rapporte une chose qui lui est arrivée. *Étant dans son lit à demi endormi*, il entendit sa pendule, et il compta cinq heures, quoiqu'il n'en fût qu'une, et qu'elle n'en eût pas sonné davantage; car la sonnerie n'était point dérangée. Or il ne lui fallut qu'un *moment* de *réflexion* pour conclure qu'il venait d'être *dans le cas où serait quelqu'un qui entendrait pour la première fois*, et qui, ne sachant point qu'un coup ne doit produire qu'un son, *jugerait de la succession des différens sons sans préjugé, aussi-bien que sans règle, et par*

la seule impression qu'ils font sur l'organe ; et, dans ce cas, il entendrait en effet autant de sons distincts qu'il y a de vibrations successives dans le corps sonore. (In-4°, tom. 3, p. 336; in-12, tom 6, p. 47.)

Les sons se répètent comme les vibrations, c'est-à-dire, sans interruption. Il n'y a point d'intervalle sensible entre les vibrations ; il n'y a point de silence entre les sons : voilà pourquoi le son paraît continu, et je ne vois pas qu'il soit nécessaire d'y mettre plus de mystère. M. de Buffon a supposé que l'œil voit naturellement des objets dont il ne doit la connaissance qu'aux habitudes que le tact lui a fait prendre, et il suppose ici que l'oreille doit à l'habitude un sentiment qu'elle a naturellement. L'expérience qu'il apporte ne prouve rien, parce qu'il était à demi endormi quand il l'a faite. Je ne vois pas pourquoi ce demi-sommeil l'aurait mis dans le cas d'un homme qui entendrait pour la première fois. Si c'était là un moyen de nous dépouiller de nos habitudes, et de découvrir ce dont nous étions capables avant d'en avoir contracté, il faudrait croire que le défaut des métaphysiciens a été jusqu'ici de se tenir trop éveillés : mais cela ne les a pas empêché d'avoir des songes ; et c'est dans ces songes qu'on pourrait dire qu'il n'entre souvent aucune sorte d'idées.

Un sommeil profond est le repos de toutes nos facultés, de toutes nos habitudes. Un demi-som-

meil est le demi-repos de nos facultés ; il ne leur permet pas d'agir avec toute leur force ; et, comme un réveil entier nous rend toutes nos habitudes, un demi-réveil nous les rend en partie : on ne s'en sépare donc pas pour dormir à demi.

Les autres détails de M. de Buffon sur l'ouïe n'ont aucun rapport à l'objet que je traite. Il nous reste à examiner ce qu'il dit sur les sens en général.

Après quelques observations sur le physique des sensations et sur l'organe du toucher, qui ne donne des idées exactes de la forme des corps que parce qu'il est divisé en parties mobiles et flexibles ; il se propose de rendre compte des *premiers mouvemens*, des *premières sensations* et des *premiers jugemens d'un homme dont le corps et les organes seraient parfaitement formés, mais qui s'éveillerait tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne.* (In-4°, t. 3, p. 364 ; in-12, t. 6, p. 88.)

Cet homme, qu'on verra plus souvent à la place de M. de Buffon qu'on ne verra M. de Buffon à la sienne, nous apprend que son premier instant a été *plein de joie et de trouble.* Mais devons-nous l'en croire ? La joie est le sentiment que nous goûtons lorsque nous nous trouvons mieux que nous n'avons été, ou du moins aussi bien, et que nous sommes comme nous pouvons désirer d'être. Elle ne peut donc se trouver que dans celui qui

a vécu plusieurs momens, et qui a comparé les états par où il a passé. Le trouble est l'effet de la crainte et de la méfiance : sentimens qui supposent des connaissances que cet homme certainement n'avait point encore.

S'il se trompe, ce n'est pas qu'il ne réfléchît déjà sur lui-même. Il remarque qu'il ne savait ce qu'il était, où il était, d'où il venait. Voilà des réflexions bien prématurées : il ferait mieux de dire qu'il ne s'occupait point encore de tout cela.

Il ouvre les yeux ; aussitôt il voit *la lumière, la voûte céleste, la verdure de la terre, le cristal des eaux*, et il croit que tous ces objets sont en lui et font partie de lui-même. Mais comment ses yeux ont-ils appris à démêler tous ces objets ? et s'il les démêle, comment peut-il croire qu'ils font partie de lui-même ? Quelques personnes ont eu de la peine à comprendre que la statue, bornée à la vue, ne se crût que lumière et couleur. Il est bien plus difficile d'imaginer que cet homme, qui distingue si bien les objets les uns des autres, ne sache pas les distinguer de lui-même.

Cependant, persuadé que tout est en lui, c'est-à-dire, selon M. de Buffon, sur sa rétine, car c'est là que sont les images, il *tourne les yeux vers l'astre de la lumière* : mais cela est encore bien difficile à concevoir. Tourner les yeux vers un objet, n'est-ce pas le chercher hors de soi ? Peut-il savoir ce que c'est que diriger ses yeux d'une façon plu-

tôt que d'une autre? En sent-il le besoin? Sait-il même qu'il a des yeux? Remarquez que cet homme se meut sans avoir aucune raison de se mouvoir. Ce n'est pas ainsi qu'on a fait agir la statue.

L'éclat de la lumière le blesse, il ferme la paupière; et, croyant avoir perdu tout son être, il est affligé, saisi d'étonnement. Cette affliction est fondée; mais elle prouve que le premier instant n'a pas pu être *plein de joie*. Car si l'affliction doit être précédée d'un sentiment agréable qu'on a perdu, la joie doit l'être d'un sentiment désagréable dont on est délivré.

Au milieu de cette affliction, et les yeux toujours fermés sans qu'on sache pourquoi, il entend *le chant des oiseaux, le murmure des airs*. Il *écoute long-temps*, et il se persuade *bientôt que cette harmonie est lui*. (In-4°, tom. 3, p. 365; in-12, t. 6, p. 89.) Mais *écouter* n'est pas exact : cette expression suppose qu'il ne confond pas les sons avec lui-même. On dirait d'ailleurs qu'il hésite pour se persuader que cette harmonie est lui; car il *écoute long-temps*. Il devrait le croire d'abord, et sans chercher à se le persuader. Je pourrais demander d'où il sait que les premiers sons qu'il a entendus étaient formés par le chant des oiseaux et par le murmure des airs.

Il *ouvre les yeux et fixe ses regards sur mille objets divers*. Il voit donc encore bien plus de

choses que la première fois : mais il y a de la contradiction à fixer ses regards sur des objets, et à croire, comme il fait, que ces objets sont tous en lui, dans ses yeux. Il ne peut pas savoir ce que c'est que fixer ses regards, ouvrir, fermer la paupière. Il sait qu'il est affecté d'une certaine manière ; mais il ne connaît pas encore l'organe auquel il doit ses sensations.

Cependant il va parler en philosophe qui a déjà fait des découvertes sur la lumière. Il nous dira que ces mille objets, cette partie de lui-même lui paraît immense en grandeur *par la quantité des accidens de lumière et par la variété des couleurs.* Il est étonnant que l'idée d'immensité soit une des premières qu'il acquiert.

Il aperçoit qu'il a *la puissance de détruire et de produire à son gré cette belle partie de lui-même*, et c'est alors qu'*il commence à voir sans émotion et à entendre sans trouble.* Il me semble au contraire que ce serait bien plutôt le cas d'être ému et troublé.

Un air léger dont il sent la fraîcheur saisit ce moment pour lui apporter des parfums qui lui donnent un *sentiment d'amour pour lui-même.* Jusque-là il ne s'aimait point encore. Les objets visibles, les sons, ces belles parties de son être ne lui avaient point donné ce sentiment. L'odorat serait-il seul le principe de l'amour-propre ?

Comment sait-il qu'il y a un *air léger ?* comment

sait-il que les parfums lui sont apportés de dehors par cet *air léger*, lui qui croit que tout est en lui, que tout est lui ? Ne dirait-on pas qu'il a déjà pesé l'air ? Enfin ces parfums ne lui paraissent-ils pas des parties de lui-même ? Et, si cela est, pourquoi juge-t-il qu'ils lui sont apportés ?

Amoureux de lui-même, pressé par les plaisirs de sa *belle et grande existence*, il *se lève tout d'un coup et se sent transporté par une force inconnue.*

Et où transporté ? Pour remarquer pareille chose, ne faut-il pas connaître un lieu hors de soi ? Et peut-il avoir cette connaissance, lui qui voit tout en lui ?

Il n'a point encore touché son corps : s'il le connaît, ce n'est que par la vue. Mais où le voit-il ? Sur sa rétine, comme tous les autres objets. Son corps pour lui n'existe que là. Comment donc cet homme peut-il juger qu'il se lève et qu'il est transporté ?

Enfin quel motif pour le déterminer à se mouvoir ? C'est qu'il est pressé par les plaisirs de sa *belle et grande existence.* Mais pour jouir de ces plaisirs, il n'a qu'à rester où il est ; et ce n'est que pour en chercher d'autres qu'il pourrait penser à se lever, à se transporter. Il ne se déterminera donc à changer de lieu que lorsqu'il saura qu'il y a un espace hors de lui, qu'il a un corps, que ce corps, en se transportant, peut lui procurer une existence plus *belle* et plus *grande.* Il faut

même qu'il ait appris à en régler les mouvemens. Il ignore toutes ces choses, et cependant il va marcher et faire des observations sur toutes les situations où il se trouvera.

A peine fait-il un pas que tous les objets sont confondus, tout est en désordre. Je n'en vois pas la raison. Les objets qu'il a si bien distingués au premier instant doivent dans celui-ci disparaître tous, ou en partie, pour faire place à d'autres qu'il distinguera encore. Il ne peut pas plus y avoir de confusion et de désordre dans un moment que dans l'autre.

Surpris de la situation où il se trouve, il croit que son existence fuit, et il devient immobile sans doute pour l'arrêter; et, pendant ce repos, il s'amuse à porter sur son corps, que nous avons vu n'exister pour lui que sur sa rétine, une main qu'il n'a point encore appris à voir hors de ses yeux. Il la conduit aussi sûrement que s'il avait appris à en régler les mouvemens, et il parcourt les parties de son corps comme si elles lui avaient été connues avant qu'il les eût touchées.

Alors il remarque que tout ce qu'il touche sur lui rend à sa main sentiment pour sentiment, et il aperçoit bientôt que cette faculté de sentir est répandue dans toutes les parties de son être. Il ne sent donc toutes les parties de son être qu'au moment où il découvre cette faculté. Il ne les connaissait pas lorsqu'il ne les sentait pas. Elles

n'existaient que dans ses yeux : celles qu'il ne voyait pas n'existaient pas pour lui. Nous lui avons cependant entendu dire qu'il se lève, qu'il se transporte, et qu'il parcourt son corps avec la main.

Il remarque ensuite qu'avant qu'il se fût touché son corps lui paraissait immense, sans qu'on sache où il a pris cette idée d'immensité. La vue n'a pu la lui donner : car lorsqu'il voyait son corps, il voyait aussi les objets qui l'environnaient, et qui par conséquent le limitaient. Il a donc bien tort d'ajouter que tous les autres objets ne lui paraissaient en comparaison que des points lumineux. Ceux qui traçaient sur sa rétine des images plus étendues devaient certainement lui paraître plus grands.

Cependant il continue de se toucher et de se regarder. Il a, de son aveu, *les idées les plus étranges. Le mouvement de sa main lui paraît une espèce d'existence fugitive, une succession de choses semblables.* On peut bien lui accorder que ces idées sont *étranges.*

Mais ce qui me paraît plus étrange encore, c'est la manière dont il découvre qu'il y a quelque chose hors de lui. Il faut qu'il marche *la tête haute et levée vers le ciel,* qu'il aille se *heurter contre un palmier,* qu'il *porte la main sur ce corps étranger,* et qu'il le *juge tel, parce qu'il ne lui rend pas sentiment pour sentiment.* (In-4°, tom. 3, p. 367; in-12, t. 6, p. 92.)

Quoi ! lorsqu'il portait un pied devant l'autre, n'éprouvait-il pas un sentiment qui ne lui était pas rendu ? Ne pouvait-il pas remarquer que ce que son pied touchait n'était pas une partie de lui-même ? N'était-il réservé qu'à la main de faire cette découverte ? Et si jusqu'alors il a ignoré qu'il y eût quelque chose hors de lui, comment a-t-il pu songer à se mouvoir, à marcher, à porter la tête haute et levée vers le ciel ?

Agité par cette nouvelle découverte, il a peine à se rassurer : il veut toucher le soleil, il ne trouve que le vide des airs : il tombe de surprises en surprises, et ce n'est qu'après une infinité d'épreuves qu'il apprend à se servir de ses yeux pour guider sa main, qui devrait bien plutôt lui apprendre à conduire ses yeux.

C'est alors qu'il est suffisamment instruit. Il a l'usage de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du toucher. Il se repose à l'ombre d'un bel arbre : des fruits d'une couleur vermeille descendent en forme de grappe à la portée de sa main ; il en saisit un, il le mange, il s'endort, se réveille, regarde à côté de lui, se croit doublé, c'est-à-dire qu'il se trouve avec une femme.

Telles sont les observations de M. de Buffon sur la vue, l'ouïe et les sens en général. Si elles sont vraies, tout le traité des sensations porte à faux.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.

Il est peu d'esprits assez sains pour se garantir des imaginations contagieuses. Nous sommes des corps faibles, qui prenons toutes les impressions de l'air qui nous environne, et nos maladies dépendent bien plus de notre mauvais tempérament que des causes extérieures qui agissent sur nous. Il ne faut donc pas s'étonner de la facilité avec laquelle le monde embrasse les opinions les moins fondées : ceux qui les inventent ou qui les renouvellent ont beaucoup de confiance ; et ceux qu'ils prétendent instruire ont, s'il est possible, plus d'aveuglement encore : comment pourraient-elles ne pas se répandre ?

Qu'un philosophe donc qui ambitionne de grands succès exagère les difficultés du sujet qu'il entreprend de traiter ; qu'il agite chaque question, comme s'il allait développer les ressorts les plus secrets des phénomènes ; qu'il ne balance point à donner pour neufs les principes les plus rebattus ; qu'il les généralise autant qu'il lui sera possible ; qu'il affirme les choses dont son lecteur pourrait douter, et dont il devrait douter lui-même ; et qu'après bien des efforts, plutôt pour faire valoir ses veilles que pour rien établir, il ne manque pas de conclure qu'il a démontré ce qu'il s'était proposé de prouver. Il lui importe peu de remplir

son objet : c'est à sa confiance à persuader que tout est dit quand il a parlé.

Il ne se piquera pas de bien écrire lorsqu'il raisonnera : alors les constructions longues et embarrassées échappent au lecteur comme les raisonnemens. Il réservera tout l'art de son éloquence pour jeter de temps en temps de ces périodes artistement faites, où l'on se livre à son imagination sans se mettre en peine du ton qu'on vient de quitter et de celui qu'on va reprendre, où l'on substitue au terme propre celui qui frappe davantage, et où l'on se plaît à dire plus qu'on ne doit dire. Si quelques jolies phrases, qu'un écrivain pourrait ne pas se permettre, ne font pas lire un livre, elles le font feuilleter, et l'on en parle. Traitassiez-vous les sujets les plus graves, on s'écriera : *Ce philosophe est charmant.*

Alors, considérant avec complaisance vos hypothèses, vous direz : *Elles forment le système le plus digne du Créateur.* Succès qui n'appartient qu'aux philosophes qui, comme vous, aiment à généraliser.

Mais n'oubliez pas de traiter avec mépris ces observateurs qui ne suivent pas vos principes, parce qu'ils sont plus timides que vous quand il s'agit de raisonner : dites qu'*ils admirent d'autant plus qu'ils observent davantage, et qu'ils raisonnent moins*; qu'*ils nous étourdissent de merveilles qui ne sont pas dans la nature, comme si le Créateur n'était*

pas assez grand par ses ouvrages, et que nous crussions le faire plus grand par notre imbécillité. Reprochez-leur enfin *des monstres de raisonnemens sans nombre.*

Plaignez surtout ceux qui s'occupent à observer des insectes; car *une mouche ne doit pas tenir dans la tête d'un naturaliste plus de place qu'elle n'en tient dans la nature*, et une république d'abeilles *ne sera jamais, aux yeux de la raison, qu'une foule de petites bêtes qui n'ont d'autre rapport avec nous que celui de nous fournir de la cire et du miel.*

Ainsi, tout entier à de grands objets, vous verrez *Dieu créer l'univers, ordonner les existences, fonder la nature sur des lois invariables et perpétuelles;* et vous vous garderez bien *de le trouver attentif à conduire une république de mouches, et fort occupé de la manière dont se doit plier l'aile d'un scarabée.* Faites-le à votre image, regardez-le comme un grand naturaliste qui dédaigne les détails, crainte qu'un insecte ne tienne trop de place dans sa tête; car vous *chargeriez sa volonté de trop petites lois, et vous dérogeriez à la noble simplicité de sa nature si vous l'embarrassiez de quantité de statuts particuliers, dont l'un ne serait que pour les mouches, l'autre pour les hiboux, l'autre pour les mulots, etc.*

C'est ainsi que vous vous déterminerez à n'admettre que les principes que vous pourrez géné-

raliser davantage. Ce n'est pas, au reste, qu'il ne vous soit permis de les oublier quelquefois. Trop d'exactitude rebute. On n'aime point à étudier un livre dont on n'entend les différentes parties que lorsqu'on l'entend tout entier. Si vous avez du génie, vous connaîtrez la portée des lecteurs, vous négligerez la méthode, et vous ne vous donnerez pas la peine de rapprocher vos idées. En effet, avec des principes vagues, avec des contradictions, avec peu de raisonnemens, ou avec des raisonnemens peu conséquens, on est entendu de tout le monde.

« Mais, direz-vous, est-il donc d'un naturaliste « de juger des animaux par le volume? ne doit-il « entrer dans sa vaste tête que des planètes, des « montagnes, des mers? et faut-il que les plus pe- « tits objets soient des hommes, des chevaux, etc.? « Quand toutes ces choses s'y arrangeraient dans « le plus grand ordre et d'une manière tout à « lui; quand l'univers entier serait engendré dans « son cerveau, et qu'il en sortirait comme du « sein du chaos, il me semble que le plus petit « insecte peut bien remplir la tête d'un philo- « sophe moins ambitieux. Son organisation, ses « facultés, ses mouvemens, offrent un spectacle « que nous admirerons d'autant plus que nous « l'observerons davantage, parce que nous en rai- « sonnerons mieux. D'ailleurs, l'abeille a bien « d'autres rapports avec nous que celui de nous

« fournir de la cire et du miel. Elle a *un sens inté-* « *rieur matériel*, *des sens extérieurs*, *une réminis-* « *cence matérielle*, *des sensations corporelles*, *du* « *plaisir*, *de la douleur*, *des besoins*, *des passions*, « *des sensations combinées*, *l'expérience du senti-* « *ment*; elle a, en un mot, toutes les facultés « qu'on explique si merveilleusement par l'ébran- « lement des nerfs.

« Je ne vois pas, ajouterez-vous, pourquoi je « craindrais de charger et d'embarrasser la volonté « du Créateur, ni pourquoi le soin de créer l'u- « nivers ne lui permettrait pas de s'occuper de la « manière dont doit se plier l'aile d'un scarabée. « Les lois, continuerez-vous, se multiplient autant « que les êtres. Il est vrai que le système de l'u- « nivers est un, et qu'il y a par conséquent une « loi générale que nous ne connaissons pas; mais « cette loi agit différemment suivant les circons- « tances, et de là naissent des lois particulières « pour chaque espèce de choses, et même pour « chaque individu. Il y a non-seulement des *sta-* « *tuts particuliers* pour les mouches, il y en a en- « core pour chaque mouche. Ils nous paraissent « de *petites lois*, parce que nous jugeons de leurs « objets par le volume; mais ce sont de grandes « lois, puisqu'ils entrent dans le système de l'uni- « vers. Je voudrais donc bien vainement suivre « vos conseils; mes hypothèses n'éleveraient pas « la Divinité, mes critiques ne rabaisseraient pas

« les philosophes qui observent et qui admirent.
« Ils conserveront sans doute la considération
« que le public leur a accordée; ils la méritent,
« parce que c'est à eux que la philosophie doit ses
« progrès. »

Après cette digression, il ne me reste plus qu'à rassembler les différentes propositions que M. de Buffon a avancées pour établir ses hypothèses. Il est bon d'exposer en peu de mots les différens principes qu'il adopte, l'accord qu'il y a entre eux, et les conséquences qu'il en tire. Je m'arrêterai surtout aux choses qui ne me paraissent pas aussi évidentes qu'à lui, et sur lesquelles il me permettra de demander des éclaircissemens.

1. *Sentir* ne peut-il se prendre que pour se mouvoir à l'occasion d'un choc ou d'une résistance, et pour apercevoir et comparer? et si les bêtes n'aperçoivent ni ne comparent, leur faculté de sentir n'est-elle que la faculté d'être mues?

2. Ou, si *sentir* est avoir du plaisir ou de la douleur, comment concilier ces deux propositions : *La matière est incapable de sentiment, et les bêtes, quoique purement matérielles, ont du sentiment?*

3. Que peut-on entendre par des sensations *corporelles*, si la matière ne sent pas?

4. Comment une seule et même personne peut-elle être composée de deux principes différens par leur nature, contraires par leur action,

et doués chacun d'une manière de sentir qui leur est propre ?

5. Comment ces deux principes sont-ils la source des contradictions de l'homme, si l'un est infiniment subordonné à l'autre, s'il n'est que le moyen, la cause secondaire, et s'il ne fait que ce que le principe supérieur lui permet ?

6. Comment le principe matériel est-il infiniment subordonné, s'il domine seul dans l'enfance ; s'il commande impérieusement dans la jeunesse ?

7. Pour assurer que le mécanisme fait tout dans les animaux, suffit-il de supposer d'un côté que ce sont des êtres purement matériels, et de prouver de l'autre par des faits que ce sont des êtres sensibles ? Ne faudrait-il pas expliquer comment la faculté de sentir est l'effet des lois purement mécaniques ?

8. Comment les bêtes peuvent-elles être sensibles et privées de toute espèce de connaissance ? De quoi leur sert le sentiment s'il ne les éclaire pas, et si les lois mécaniques suffisent pour rendre raison de toutes leurs actions ?

9. Pourquoi le sens intérieur, ébranlé par les sens extérieurs, ne donne-t-il pas toujours à l'animal un mouvement incertain ?

10. Pourquoi les sens relatifs à l'appétit ont-ils seuls la propriété de déterminer ses mouvemens ?

11. Que signifient ces mots *instinct*, *appétit* ?

Suffit-il de les prononcer pour rendre raison des choses ?

12. Comment l'odorat, ébranlé par les émanations du lait, montre-t-il le lieu de la nourriture à l'animal qui vient de naître ? Quel rapport y a-t-il entre cet ébranlement qui est dans l'animal et le lieu où est la nourriture ? Quel guide fait si sûrement franchir ce passage ?

13. Peut-on dire que, parce que l'odorat est en nous plus obtus, il ne doit pas également instruire l'enfant nouveau-né ?

14. De ce que les organes sont moins obtus, s'ensuit-il autre chose sinon que les ébranlemens du sens intérieur sont plus vifs ? Et, parce qu'ils sont plus vifs, est-ce une raison pour qu'ils indiquent le lieu des objets ?

15. Si les ébranlemens qui se font dans le nerf, qui est le siége de l'odorat, montrent si bien les objets et le lieu où ils sont, pourquoi ceux qui se font dans le nerf optique n'ont-ils pas la même propriété ?

16. Des yeux qui seraient aussi peu obtus que l'odorat le plus fin, apercevraient-ils dès le premier instant le lieu des objets ?

17. Si l'on ne peut accorder à la matière le sentiment, la sensation et la conscience d'existence, sans lui accorder la faculté de penser, d'agir et de sentir à peu près comme nous, comment se peut-il que les bêtes soient douées de sentiment, de sen-

sation, de conscience d'existence, et qu'elles n'aient cependant pas la faculté de penser ?

18. Si la sensation par laquelle nous voyons les objets simples et droits n'est qu'un jugement de notre âme occasioné par le toucher, comment les bêtes qui n'ont point d'âme, qui ne jugent point, parviennent-elles à voir les objets simples et droits ?

19. Ne faut-il pas qu'elles portent des jugemens pour apercevoir hors d'elles les odeurs, les sons et les couleurs ?

20. Peuvent-elles apercevoir les objets extérieurs et n'avoir point d'idée ? Peuvent-elles sans mémoire contracter des habitudes et acquérir de l'expérience ?

21. Qu'est-ce qu'une réminiscence matérielle, qui ne consiste que dans le renouvellement des ébranlemens du sens intérieur matériel ?

22. De quel secours serait une mémoire ou une réminiscence qui rappellerait les sensations sans ordre, sans liaison, et sans laisser une impression déterminée ?

23. Comment les bêtes joignent-elles les sensations de l'odorat à celles des autres sens ? comment combinent-elles leurs sensations ? comment s'instruisent-elles si elles ne comparent pas, si elles ne jugent pas ?

24. Parce que le mécanisme suffirait pour rendre raison des mouvemens de dix mille automates

qui agiraient tous avec des forces parfaitement égales, qui auraient précisément la même forme intérieure et extérieure, qui naîtraient et qui se métamorphoseraient tous au même instant, et qui seraient déterminés à n'agir que dans un lieu donné et circonscrit, faut-il croire que le mécanisme suffise aussi pour rendre raison des actions de dix mille abeilles qui agissent avec des forces inégales, qui n'ont pas absolument la même forme intérieure et extérieure, qui ne naissent pas et qui ne se métamorphosent pas au même instant, et qui sortent souvent du lieu où elles travaillent ?

25. Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas s'occuper de la manière dont se doit plier l'aile d'un scarabée ? Comment se plierait cette aile si Dieu ne s'en occupait pas ?

26. Comment des lois pour chaque espèce particulière chargeraient-elles et embarrasseraient-elles sa volonté ? Les différentes espèces pourraient-elles se conserver si elles n'avaient pas chacune leurs lois ?

27. De ce que les images se peignent dans chaque œil, et de ce qu'elles sont renversées, peut-on conclure que nos yeux voient naturellement les objets doubles et renversés ? Y a-t-il même des images sur la rétine ? Y a-t-il autre chose qu'un ébranlement ? Cet ébranlement ne se borne-t-il pas à être la cause occasionelle d'une modification de l'âme ? et une pareille modification peut-

elle par elle-même représenter de l'étendue et des objets?

28. Celui qui, ouvrant pour la première fois les yeux, croit que tout est en lui, discerne-t-il la voûte céleste, la verdure de la terre, le cristal des eaux? Démêle-t-il mille objets divers?

29. Pense-t-il à tourner les yeux, à fixer ses regards sur des objets qu'il n'aperçoit qu'en lui-même? sait-il seulement s'il a des yeux?

30. Pense-t-il à se transporter dans un lieu qu'il ne voit que sur sa rétine, et qu'il ne peut encore soupçonner hors de lui?

31. Pour découvrir un espace extérieur, faut-il qu'il s'y promène avant de le connaître, et qu'il aille, la tête haute et levée vers le ciel, se heurter contre un palmier?

Je néglige plusieurs questions que je pourrais faire encore; mais je pense que celles-là suffisent.

SECONDE PARTIE.

SYSTÈME DES FACULTÉS DES ANIMAUX.

La première partie de cet ouvrage démontre que les bêtes sont capables de quelques connaissances. Ce sentiment est celui du vulgaire : il n'est combattu que par des philosophes, c'est-à-dire, par des hommes qui d'ordinaire aiment mieux une absurdité qu'ils imaginent, qu'une vérité que tout le monde adopte. Ils sont excusables ; car s'ils avaient dit moins d'absurdités, il y aurait parmi eux moins d'écrivains célèbres.

J'entreprends donc de mettre dans son jour une vérité toute commune ; et ce sera sans doute un prétexte à bien des gens pour avancer que cet ouvrage n'a rien de neuf. Mais si jusqu'ici cette vérité a été crue sans être conçue ; si l'on n'y a réfléchi que pour accorder trop aux bêtes, ou pour ne leur accorder point assez, il me reste à dire bien des choses qui n'ont pas été dites.

En effet, quel écrivain a expliqué la génération de leurs facultés, le système de leurs connaissances, l'uniformité de leurs opérations, l'impuissance où elles sont de se faire une langue proprement dite, lors même qu'elles peuvent articuler, leur instinct, leurs passions et la supériorité que l'homme a sur elles à tous égards? Voilà ce-

pendant les principaux objets dont je me propose de rendre raison. Le système que je donne n'est point arbitraire : ce n'est pas dans mon imagination que je le puise, c'est dans l'observation ; et tout lecteur intelligent qui rentrera en lui-même en reconnaîtra la solidité.

CHAPITRE PREMIER.

De la génération des habitudes communes à tous les animaux.

Au premier instant de son existence, un animal ne peut former le dessein de se mouvoir. Il ne sait seulement pas qu'il a un corps ; il ne le voit pas, il ne l'a pas encore touché.

Cependant les objets font des impressions sur lui ; il éprouve des sentimens agréables et désagréables : de là naissent ses premiers mouvemens ; mais ce sont des mouvemens incertains, ils se font en lui sans lui ; il ne sait point encore les régler.

Intéressé par le plaisir et par la peine, il compare les états où il se trouve successivement. Il observe comment il passe de l'un à l'autre, et il découvre son corps et les principaux organes qui le composent.

Alors son âme apprend à rapporter à son corps les impressions qu'elle reçoit.

Elle sent en lui ses plaisirs, ses peines, ses be-

soins; et cette manière de sentir suffit pour établir entre l'un et l'autre le commerce le plus intime. En effet, dès que l'âme ne se sent que dans son corps, c'est pour lui comme pour elle qu'elle se fait une habitude de certaines opérations; et c'est pour elle comme pour lui que le corps se fait une habitude de certains mouvemens.

D'abord le corps se meut avec difficulté; il tâtonne, il chancelle; l'âme trouve les mêmes obstacles à réfléchir; elle hésite, elle doute.

Une seconde fois les mêmes besoins déterminent les mêmes opérations, et elles se font de la part des deux substances avec moins d'incertitude et de lenteur.

Enfin les besoins se renouvellent, et les opérations se répètent si souvent, qu'il ne reste plus de tâtonnement dans le corps, ni d'incertitude dans l'âme : les habitudes de se mouvoir et de juger sont contractées.

C'est ainsi que les besoins produisent d'un côté une suite d'idées, et de l'autre une suite de mouvemens correspondans.

Les animaux doivent donc à l'expérience les habitudes qu'on croit leur être naturelles. Pour achever de s'en convaincre, il suffit de considérer quelqu'une de leurs actions.

Je suppose donc un animal qui se voit, pour la première fois, menacé de la chute d'un corps, et je dis qu'il ne songera pas à l'éviter, car il ignore

qu'il en puisse être blessé; mais, s'il en est frappé, l'idée de la douleur se lie aussitôt à celle de tout corps prêt à tomber sur lui; l'une ne se réveille plus sans l'autre, et la réflexion lui apprend bientôt comment il doit se mouvoir pour se garantir de ces sortes d'accidens.

Alors il évitera jusqu'à la chute d'une feuille. Cependant si l'expérience lui apprend qu'un corps aussi léger ne peut pas l'offenser, il l'attendra sans se détourner, il ne paraîtra pas même y faire attention.

Or, peut-on penser qu'il se conduise ainsi naturellement? Tient-il de la nature la différence de ces deux corps, ou la doit-il à l'expérience? Les idées en sont-elles innées ou acquises? Certainement, s'il ne reste immobile à la vue d'une feuille qui tombe sur lui que parce qu'il a appris qu'il n'en doit rien craindre, il ne se dérobe à une pierre que parce qu'il a appris qu'il en peut être blessé.

La réflexion veille donc à la naissance des habitudes, à leurs progrès; mais à mesure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes, et c'est alors que l'animal touche, voit, marche, etc., sans avoir besoin de réfléchir sur ce qu'il fait.

Par là toutes les actions d'habitude sont autant de choses soustraites à la réflexion : il ne reste d'exercice à celle-ci que sur d'autres actions, qui se déroberont encore à elle, si elles tournent en

habitude ; et comme les habitudes empiètent sur la réflexion, la réflexion cède aux habitudes.

Ces observations sont applicables à tous les animaux : elles font voir comment ils apprennent tous à se servir de leurs organes, à fuir ce qui leur est contraire, à rechercher ce qui leur est utile, à veiller, en un mot, à leur conservation.

CHAPITRE II.

Système des connaissances dans les animaux.

Un animal ne peut obéir à ses besoins, qu'il ne se fasse bientôt une habitude d'observer les objets qu'il lui importe de reconnaître. Il essaye ses organes sur chacun d'eux : ses premiers momens sont donnés à l'étude ; et lorsque nous le croyons tout occupé à jouer, c'est proprement la nature qui joue avec lui pour l'instruire.

Il étudie, mais sans avoir le dessein d'étudier ; il ne se propose pas d'acquérir des connaissances pour en faire un système ; il est tout occupé des plaisirs qu'il recherche et des peines qu'il évite : cet intérêt seul le conduit : il avance sans prévoir le terme où il doit arriver.

Par ce moyen, il est instruit, quoiqu'il ne fasse point d'effort pour l'être. Les objets se distinguent à ses yeux, se distribuent avec ordre ; les idées se

multiplient suivant les besoins, se lient étroitement les unes aux autres : le système de ses connaissances est formé.

Mais les mêmes plaisirs n'ont pas toujours pour lui le même attrait, et la crainte d'une même douleur n'est pas toujours également vive : la chose doit varier suivant les circonstances. Ses études changent donc d'objets, et le système de ses connaissances s'étend peu à peu à différentes suites d'idées.

Ces suites ne sont pas indépendantes : elles sont au contraire liées les unes aux autres, et ce lien est formé des idées qui se trouvent dans chacune. Comme elles sont et ne peuvent être que différentes combinaisons d'un petit nombre de sensations, il faut nécessairement que plusieurs idées soient communes à toutes. On conçoit donc qu'elles ne forment ensemble qu'une même chaîne.

Cette liaison augmente encore par la nécessité où l'animal se trouve de se retracer à mille reprises ces différentes suites d'idées. Comme chacune doit sa naissance à un besoin particulier, les besoins qui se répètent et se succèdent tour à tour les entretiennent ou les renouvellent continuellement ; et l'animal se fait une si grande habitude de parcourir ses idées, qu'il s'en retrace une longue suite toutes les fois qu'il éprouve un besoin qu'il a déjà ressenti.

Il doit donc uniquement la facilité de parcourir

ses idées à la grande liaison qui est entre elles. A peine un besoin détermine son attention sur un objet, aussitôt cette faculté jette une lumière qui se répand au loin : elle porte en quelque sorte le flambeau devant elle.

C'est ainsi que les idées renaissent par l'action même des besoins qui les ont d'abord produites. Elles forment, pour ainsi dire, dans la mémoire des tourbillons qui se multiplient comme les besoins. Chaque besoin est un centre d'où le mouvement se communique jusqu'à la circonférence. Ces tourbillons sont alternativement supérieurs les uns aux autres, selon que les besoins deviennent tour à tour plus violens. Tous font leurs révolutions avec une variété étonnante : ils se pressent, ils se détruisent ; il s'en forme de nouveaux à mesure que les sentimens auxquels ils doivent toute leur force s'affaiblissent, s'éclipsent, ou qu'il s'en produit qu'on n'avait point encore éprouvés. D'un instant à l'autre, le tourbillon qui en a entraîné plusieurs est donc englouti à son tour ; et tous se confondent aussitôt que les besoins cessent : on ne voit plus qu'un chaos. Les idées passent et repassent sans ordre : ce sont des tableaux mouvans qui n'offrent que des images bizarres et imparfaites, et c'est aux besoins à les dessiner de nouveau et à les placer dans leur vrai jour.

Tel est en général le système des connaissances

dans les animaux. Tout y dépend d'un même principe, le besoin; tout s'y exécute par le même moyen, la liaison des idées.

Les bêtes inventent donc, si *inventer* signifie la même chose que juger, comparer, découvrir. Elles inventent même encore, si par là on entend se représenter d'avance ce qu'on va faire. Le castor se peint la cabane qu'il veut bâtir; l'oiseau, le nid qu'il veut construire. Ces animaux ne feraient pas ces ouvrages si l'imagination ne leur en donnait pas le modèle.

Mais les bêtes ont infiniment moins d'invention que nous, soit parce qu'elles sont plus bornées dans leurs besoins, soit parce qu'elles n'ont pas les mêmes moyens pour multiplier leurs idées et pour en faire des combinaisons de toute espèce.

Pressées par leurs besoins et n'ayant que peu de choses à apprendre, elles arrivent presque tout à coup au point de perfection auquel elles peuvent atteindre; mais elles s'arrêtent aussitôt; elles n'imaginent pas même qu'elles puissent aller au delà. Leurs besoins sont satisfaits, elles n'ont plus rien à désirer, et par conséquent plus rien à rechercher. Il ne leur reste qu'à se souvenir de ce qu'elles ont fait, et à le répéter toutes les fois qu'elles se retrouvent dans les circonstances qui l'exigent. Si elles inventent moins que nous, si elles perfectionnent moins, ce n'est donc pas

nature semble avoir pourvu à tout, et ne leur laisser que peu de chose à faire : aux unes, elle a donné la force ; aux autres, l'agilité, et à toutes, des alimens qui ne demandent point d'apprêt.

Tous les individus d'une même espèce étant donc mus par le même principe, agissant pour les mêmes fins, et employant des moyens semblables, il faut qu'ils contractent les mêmes habitudes, qu'ils fassent les mêmes choses, et qu'ils les fassent de la même manière.

S'ils vivaient donc séparément, sans aucune sorte de commerce, et par conséquent sans pouvoir se copier, il y aurait dans leurs opérations la même uniformité que nous remarquons dans le principe qui les meut et dans les moyens qu'ils emploient.

Or il n'y a que fort peu de commerce d'idées parmi les bêtes, même parmi celles qui forment une espèce de société. Chacune est donc bornée à sa seule expérience. Dans l'impuissance de se communiquer leurs découvertes et leurs méprises particulières, elles recommencent à chaque génération les mêmes études ; elles s'arrêtent après avoir refait les mêmes progrès ; le corps de leur société est dans la même ignorance que chaque individu, et leurs opérations offrent toujours les mêmes résultats.

Il en serait de même des hommes, s'ils vivaient séparément et sans pouvoir se faire part de leurs

pensées. Bornés au petit nombre de besoins absolument nécessaires à leur conservation, et ne pouvant se satisfaire que par des moyens semblables, ils agiraient tous les uns comme les autres, et toutes les générations se ressembleraient : aussi voit-on que les opérations, qui sont les mêmes dans chacun d'eux, sont celles par où ils ne songent point à se copier. Ce n'est point par imitation que les enfans apprennent à toucher, à voir, etc. ; ils l'apprennent d'eux-mêmes, et néanmoins ils touchent et voient tous de la même manière.

Cependant, si les hommes vivaient séparément, la différence des lieux et des climats les placerait nécessairement dans des circonstances différentes : elle mettrait donc de la variété dans leurs besoins, et par conséquent dans leur conduite. Chacun ferait à part les expériences auxquelles sa situation l'engagerait, chacun acquerrait des connaissances particulieres ; mais leurs progrès seraient bien bornés, et ils differeraient peu les uns des autres.

C'est donc dans la société qu'il y a d'homme à homme une différence plus sensible. Alors ils se communiquent leurs besoins, leurs expériences : ils se copient mutuellement, et il se forme une masse de connaissances qui s'accroit d'une génération à l'autre.

Tous ne contribuent pas également à ces pro-

grès. Le plus grand nombre est celui des imitateurs serviles : les inventeurs sont extrêmement rares; ils ont même commencé par copier, et chacun ajoute bien peu à ce qu'il trouve établi.

Mais la société étant perfectionnée, elle distribue les citoyens en différentes classes, et leur donne différens modèles à imiter. Chacun, élevé dans l'état auquel sa naissance le destine, fait ce qu'il voit faire, et comme il le voit faire. On veille long-temps pour lui à ses besoins, on réfléchit pour lui, et il prend les habitudes qu'on lui donne; mais il ne se borne pas à copier un seul homme, il copie tous ceux qui l'approchent, et c'est pourquoi il ne ressemble exactement à aucun.

Les hommes ne finissent donc par être si différens que parce qu'ils ont commencé par être copistes et qu'ils continuent de l'être; et les animaux d'une même espèce n'agissent tous d'une même manière que parce que, n'ayant pas au même point que nous le pouvoir de se copier, leur société ne saurait faire ces progrès qui varient tout à la fois notre état et notre conduite [1].

[1] Je demande si l'on peut dire avec M. de Buffon : « D'où « peut venir cette uniformité dans tous les ouvrages des ani- « maux ? Y a-t-il de plus forte preuve que leurs opérations ne « sont que des résultats purement mécaniques et matériels ? « Car, s'ils avaient la moindre étincelle de la lumière qui nous « éclaire, on trouverait au moins de la variété.... dans leurs « ouvrages.... mais non, tous travaillent sur le même modèle, « l'ordre de leurs actions est tracé dans l'espèce entière, il

« n'appartient point à l'individu ; et si l'on voulait attribuer « une âme aux animaux, on serait obligé à n'en faire qu'une « pour chaque espèce, à laquelle chaque individu participerait « également. » (In-4°, tom. 2, p. 440 ; in-12, tom. 4, p. 167.)

Ce serait se perdre dans une opinion qui n'expliquerait rien, et qui souffrirait d'autant plus de difficultés qu'on ne saurait trop ce qu'on voudrait dire. Je viens, ce me semble, d'expliquer d'une manière plus simple et plus naturelle l'uniformité qu'on remarque dans les opérations des animaux.

Cette âme unique pour une espèce entière fait trouver une raison toute neuve de la variété qui est dans nos ouvrages. C'est que nous avons chacun une âme à part, et indépendante de celle d'un autre. (In-4°, tom. 2, p. 442 ; in-12, tom. 4, p. 169.)

Mais si cette raison est bonne, ne faudrait-il pas conclure que plusieurs hommes qui se copient n'ont qu'une âme à eux tous ? En ce cas, il y aurait moins d'âmes que d'hommes ; il y en aurait même beaucoup moins que d'écrivains.

M. de Buffon, bien persuadé que les bêtes n'ont point d'âme, conclut avec raison qu'elles ne sauraient avoir la volonté d'être différentes les unes des autres ; mais j'ajouterai qu'elles ne sauraient avoir la volonté de se copier. Cependant M. de Buffon croit qu'elles ne font les mêmes choses que parce qu'elles se copient. C'est que, selon lui, l'imitation n'est qu'un résultat de la machine, et que les animaux doivent se copier toutes les fois qu'ils se ressemblent par l'organisation. (In-4°, tom. 4, p. 86, etc. ; in-12, tom. 7, p. 122, etc.) C'est que *toute habitude commune, bien loin d'avoir pour cause le principe d'une intelligence éclairée, ne suppose au contraire que celui d'une aveugle imitation.* (In-4°, tom. 4, p. 95 ; in-12, tom. 7, p. 136.) Pour moi je ne conçois pas que l'imitation puisse avoir lieu parmi des êtres sans intelligence.

CHAPITRE IV.

Du langage des Animaux [1].

Il y a des bêtes qui sentent comme nous le besoin de vivre ensemble : mais leur société manque de ce ressort qui donne tous les jours à la nôtre de nouveaux mouvemens, et qui la fait tendre à une plus grande perfection.

Ce ressort est la parole. J'ai fait voir ailleurs combien le langage contribue aux progrès de l'esprit humain. C'est lui qui préside aux sociétés,

[1] M. de Buffon croit que la supériorité de l'homme sur les bêtes, et l'impuissance où elles sont de se faire une langue, lors même qu'elles ont des organes propres à articuler, prouvent qu'elles ne pensent pas. (In-4°, tom. 2, p. 438, etc.; in-12, tom. 4, p. 164, etc.) Ce chapitre détruira ce raisonnement, qui a déjà été fait par les Cartésiens, ainsi que tous ceux que M. de Buffon emploie à ce sujet. Tous ! je me trompe : en voici un qu'il faut excepter.

« Il en est de leur amitié (des animaux) comme de celle « d'une femme pour son serin, d'un enfant pour son jouet, etc. : « toutes deux sont aussi peu réfléchies, toutes deux ne sont « qu'un sentiment aveugle, celui de l'animal est seulement plus « naturel, puisqu'il est fondé sur le besoin, tandis que l'autre « n'a pour objet qu'un insipide amusement auquel l'âme n'a « point de part. (In-4°, tom. 4, p. 84; in-12, tom. 7, p. 119.)

On veut prouver par là que l'attachement, par exemple, d'un chien pour son maître, n'est qu'un effet mécanique, qu'il ne suppose ni réflexion, ni pensée, ni idée.

et à ce grand nombre d'habitudes qu'un homme qui vivrait seul ne contracterait point. Principe admirable de la communication des idées, il fait circuler la sève qui donne aux arts et aux sciences la naissance, l'accroissement et les fruits.

Nous devons tout à ceux qui ont le don de la parole, c'est-à-dire, à ceux qui, parlant pour dire quelque chose, et faire entendre et sentir ce qu'ils disent, répandent dans leurs discours la lumière et le sentiment. Ils nous apprennent à les copier jusque dans la manière de sentir : leur âme passe en nous avec toutes ses habitudes : nous tenons d'eux la pensée.

Si, au lieu d'élever des systèmes sur de mauvais fondemens, on considérait par quels moyens la parole devient l'interprète des sentimens de l'âme, il serait aisé, ce me semble, de comprendre pourquoi les bêtes, même celles qui peuvent articuler, sont dans l'impuissance d'apprendre à parler une langue. Mais ordinairement les choses les plus simples sont celles que les philosophes découvrent les dernières.

Cinq animaux n'auraient rien de commun dans leur manière de sentir, si l'un était borné à la vue, l'autre au goût, le troisième à l'ouïe, le quatrième à l'odorat, et le dernier au toucher. Or il est évident que dans cette supposition il leur serait impossible de se communiquer leurs pensées.

Un pareil commerce suppose donc, comme une condition essentielle, que tous les hommes ont en commun un même fonds d'idées. Il suppose que nous avons les mêmes organes, que l'habitude d'én faire usage s'acquiert de la même manière par tous les individus, et qu'elle fait porter à tous les mêmes jugemens.

Ce fonds varie ensuite parce que la différence des conditions, en nous plaçant chacun dans des circonstances particulières, nous soumet à des besoins différens. Ce germe de nos connaissances est donc plus ou moins cultivé : il se développe par conséquent plus ou moins. Tantôt c'est un arbre qui s'élève et qui pousse des branches de toute part pour nous mettre à l'abri, tantôt ce n'est qu'un tronc où des sauvages se retirent.

Ainsi le système général des connaissances humaines embrasse plusieurs systèmes particuliers, et les circonstances où nous nous trouvons nous renferment dans un seul, ou nous déterminent à nous répandre dans plusieurs.

Alors les hommes ne peuvent mutuellement se faire connaître leurs pensées que par le moyen des idées qui sont communes à tous. C'est par là que chacun doit commencer, et c'est là par conséquent que le savant doit aller prendre l'ignorant pour l'élever insensiblement jusqu'à lui.

Les bêtes qui ont cinq sens participent plus que les autres à notre fonds d'idées; mais comme elles

sont, à bien des égards, organisées différemment, elles ont aussi des besoins tout différens. Chaque espèce a des rapports particuliers avec ce qui l'environne : ce qui est utile à l'une est inutile ou même nuisible à l'autre ; elles sont dans les mêmes lieux sans être dans les mêmes circonstances.

Ainsi, quoique les principales idées, qui s'acquièrent par le tact, soient communes à tous les animaux, les espèces se forment, chacune à part, un système de connaissances.

Ces systèmes varient à proportion que les circonstances diffèrent davantage ; et moins ils ont de rapports les uns avec les autres, plus il est difficile qu'il y ait quelque commerce de pensées entre les espèces d'animaux.

Mais puisque les individus qui sont organisés de la même manière éprouvent les mêmes besoins, les satisfont par des moyens semblables, et se trouvent à peu près dans de pareilles circonstances, c'est une conséquence qu'ils fassent chacun les mêmes études, et qu'ils aient en commun le même fonds d'idées. Ils peuvent donc avoir un langage, et tout prouve en effet qu'ils en ont un. Ils se demandent, ils se donnent des secours : ils parlent de leurs besoins, et ce langage est plus étendu à proportion qu'ils ont des besoins en plus grand nombre, et qu'ils peuvent mutuellement se secourir davantage.

Les cris inarticulés et les actions du corps sont

les signes de leurs pensées ; mais pour cela il faut que les mêmes sentimens occasionnent dans chacun les mêmes cris et les mêmes mouvemens ; et par conséquent il faut qu'ils se ressemblent jusque dans l'organisation extérieure. Ceux qui habitent l'air et ceux qui rampent sur la terre ne sauraient même se communiquer les idées qu'ils ont en commun.

Le langage d'action prépare à celui des sons articulés. Aussi y a-t-il des animaux domestiques capables d'acquérir quelque intelligence de ce dernier. Dans la nécessité où ils sont de connaître ce que nous voulons d'eux, ils jugent de notre pensée par nos mouvemens, toutes les fois qu'elle ne renferme que des idées qui leur sont communes, et que notre action est à peu près telle que serait la leur en pareil cas. En même temps ils se font une habitude de lier cette pensée au son dont nous l'accompagnons constamment ; en sorte que pour nous faire entendre d'eux, il nous suffit bientôt de leur parler. C'est ainsi que le chien apprend à obéir à notre voix.

Il n'en est pas de même des animaux dont la conformation extérieure ne ressemble point du tout à la nôtre. Quoique le perroquet, par exemple, ait la faculté d'articuler, les mots qu'il entend et ceux qu'il prononce ne lui servent ni pour découvrir nos pensées, ni pour nous faire connaître les siennes, soit parce que le fonds commun d'idées

que nous avons avec lui n'est pas aussi étendu que celui que nous avons avec le chien, soit parce que son langage d'action diffère infiniment du nôtre. Comme nous avons plus d'intelligence, nous pouvons, en observant ses mouvemens, deviner quelquefois les sentimens qu'il éprouve; pour lui il ne saurait se rendre aucun compte de ce que signifie l'action de nos bras, l'attitude de notre corps, l'altération de notre visage. Ces mouvemens n'ont point assez de rapport avec les siens, et d'ailleurs ils expriment souvent des idées qu'il n'a point et qu'il ne peut avoir. Ajoutez à cela que les circonstances ne lui font pas, comme au chien, sentir le besoin de connaître nos pensées.

C'est donc une suite de l'organisation que les animaux ne soient pas sujets aux mêmes besoins, qu'ils ne se trouvent pas dans les mêmes circonstances, lors même qu'ils sont dans les mêmes lieux, qu'ils n'acquièrent pas les mêmes idées, qu'ils n'aient pas le même langage d'action, et qu'ils se communiquent plus ou moins leurs sentimens à proportion qu'ils diffèrent plus ou moins à tous ces égards. Il n'est pas étonnant que l'homme qui est aussi supérieur par l'organisation que par la nature de l'esprit qui l'anime, ait seul le don de la parole; mais parce que les bêtes n'ont pas cet avantage, faut-il croire que ce sont des automates ou des êtres sensibles privés de toute espèce d'intelligence? Non sans doute.

Nous devons seulement conclure que puisqu'elles n'ont qu'un langage fort imparfait, elles sont à peu près bornées aux connaissances que chaque individu peut acquérir par lui-même. Elles vivent ensemble, mais elles pensent presque toujours à part. Comme elles ne peuvent se communiquer qu'un très-petit nombre d'idées, elles se copient peu; se copiant peu, elles contribuent faiblement à leur perfection réciproque, et par conséquent si elles font toujours les mêmes choses et de la même manière, c'est, comme je l'ai fait voir, parce qu'elles obéissent chacune aux mêmes besoins.

Mais si les bêtes pensent, si elles se font connaître quelques-uns de leurs sentimens, enfin s'il y en a qui entendent quelque peu notre langage, en quoi donc diffèrent-elles de l'homme? N'est-ce donc que du plus au moins?

Je réponds que dans l'impuissance où nous sommes de connaître la nature des êtres, nous ne pouvons juger d'eux que par leurs opérations. C'est pourquoi nous voudrions vainement trouver le moyen de marquer à chacun ses limites : nous ne verrons jamais entre eux que du plus ou du moins. C'est ainsi que l'homme nous paraît différer de l'ange, et l'ange de Dieu même; mais de l'ange à Dieu la distance est infinie, tandis que de l'homme à l'ange elle est très-considérable, et sans doute plus grande encore de l'homme à la bête.

Cependant, pour marquer ces différences, nous n'avons que des idées vagues et des expressions figurées, *plus, moins, distance*. Aussi je n'entreprends pas d'expliquer ces choses. Je ne fais pas un système de la nature des êtres, parce que je ne la connais pas; j'en fais un de leurs opérations, parce que je crois les connaître. Or ce n'est pas dans le principe qui les constitue chacun ce qu'ils sont, c'est seulement dans leurs opérations qu'ils paraissent ne différer que du plus au moins; et de cela seul il faut conclure qu'ils diffèrent par leur essence. Celui qui a le moins n'a pas sans doute dans sa nature de quoi avoir le plus. La bête n'a pas dans sa nature de quoi devenir homme, comme l'ange n'a pas dans sa nature de quoi devenir Dieu.

Cependant, lorsqu'on fait voir les rapports qui sont entre nos opérations et celles des bêtes, il y a des hommes qui s'épouvantent. Ils croient que c'est nous confondre avec elles; et ils leur refusent le sentiment et l'intelligence, quoiqu'ils ne puissent leur refuser ni les organes qui en sont le principe mécanique, ni les actions qui en sont les effets. On croirait qu'il dépend d'eux de fixer l'essence de chaque être. Livrés à leurs préjugés, ils appréhendent de voir la nature telle qu'elle est. Ce sont des enfans qui dans les ténèbres s'effrayent des fantômes que l'imagination leur présente.

CHAPITRE V.

De l'instinct et de la raison.

On dit communément que les animaux sont bornés à l'instinct, et que la raison est le partage de l'homme. Ces deux mots *instinct* et *raison*, qu'on n'explique point, contentent tout le monde, et tiennent lieu d'un système raisonné.

L'instinct n'est rien, ou c'est un commencement de connaissance; car les actions des animaux ne peuvent dépendre que de trois principes, ou d'un pur mécanisme, ou d'un sentiment aveugle qui ne compare point, qui ne juge point, ou d'un sentiment qui compare, qui juge et qui connaît [1]. Or j'ai démontré que les deux premiers principes sont absolument insuffisans.

Mais quel est le degré de connaissance qui constitue l'instinct? C'est une chose qui doit varier suivant l'organisation des animaux. Ceux qui ont un plus grand nombre de sens et de besoins ont plus souvent occasion de faire des comparaisons et de porter des jugemens. Ainsi leur instinct est un plus grand degré de connaissance. Il n'est pas

[1] *Il me semble*, dit M. de Buffon, *que le principe de la connaissance n'est point celui du sentiment.* (In-4°, tom. 4, p. 78.) En effet c'est ce qu'il suppose partout.

possible de le déterminer; il y a même du plus ou du moins d'un individu à l'autre dans une même espèce. Il ne faut donc pas se contenter de regarder l'instinct comme un principe qui dirige l'animal d'une manière tout-à-fait cachée; il ne faut pas se contenter de comparer toutes les actions des bêtes à ces mouvemens que nous faisons, dit-on, machinalement, comme si ce mot *machinalement* expliquait tout. Mais recherchons comment se font ces mouvemens, et nous nous ferons une idée exacte de ce que nous appelons *instinct*.

Si nous ne voulons voir et marcher que pour nous transporter d'un lieu dans un autre, il ne nous est pas toujours nécessaire d'y réfléchir: nous ne voyons et nous ne marchons souvent que par habitude. Mais si nous voulons démêler plus de choses dans les objets, si nous voulons marcher avec plus de grâces, c'est à la réflexion à nous instruire; et elle réglera nos facultés jusqu'à ce que nous nous soyons fait une habitude de cette nouvelle manière de voir et de marcher. Il ne lui restera alors d'exercice qu'autant que nous aurons à faire ce que nous n'avons point encore fait, qu'autant que nous aurons de nouveaux besoins, ou que nous voudrons employer de nouveaux moyens pour satisfaire à ceux que nous avons.

Ainsi il y a en quelque sorte deux *moi* dans chaque homme : le moi d'habitude et le moi de

réflexion. C'est le premier qui touche, qui voit; c'est lui qui dirige toutes les facultés animales. Son objet est de conduire le corps, de le garantir de tout accident, et de veiller continuellement à sa conservation.

Le second, lui abandonnant tous ces détails, se porte à d'autres objets. Il s'occupe du soin d'ajouter à notre bonheur. Ses succès multiplient ses désirs, ses méprises les renouvellent avec plus de force : les obstacles sont autant d'aiguillons : la curiosité le meut sans cesse : l'industrie fait son caractère. Celui-là est tenu en action par les objets dont les impressions reproduisent dans l'âme les idées, les besoins et les désirs qui déterminent dans le corps les mouvemens correspondans nécessaires à la conservation de l'animal. Celui-ci est excité par toutes les choses qui, en nous donnant de la curiosité, nous portent à multiplier nos besoins.

Mais quoiqu'ils tendent chacun à un but particulier, ils agissent souvent ensemble. Lorsqu'un géomètre, par exemple, est fort occupé de la solution d'un problème, les objets continuent encore d'agir sur ses sens. Le moi d'habitude obéit donc à leurs impressions : c'est lui qui traverse Paris, qui évite les embarras, tandis que le moi de réflexion est tout entier à la solution qu'il cherche.

Or retranchons d'un homme fait le moi de réflexion, on conçoit qu'avec le seul moi d'habitude il ne saura plus se conduire lorsqu'il éprouvera

quelqu'un de ces besoins qui demandent de nouvelles vues et de nouvelles combinaisons. Mais il se conduira encore parfaitement bien toutes les fois qu'il n'aura qu'à répéter ce qu'il est dans l'usage de faire. Le moi d'habitude suffit donc aux besoins qui sont absolument nécessaires à la conservation de l'animal.

Or l'instinct n'est que cette habitude privée de réflexion.

A la vérité c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent : mais comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses : elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct.

La mesure de réflexion que nous avons au delà de nos habitudes est ce qui constitue notre raison. Les habitudes ne suffisent que lorsque les circonstances sont telles qu'on n'a qu'à répéter ce qu'on a appris. Mais s'il faut se conduire d'une manière nouvelle, la réflexion devient nécessaire, comme elle l'a été dans l'origine des habitudes lorsque tout ce que nous faisions était nouveau pour nous.

Ces principes étant établis, il est aisé de voir pourquoi l'instinct des bêtes est quelquefois plus sûr que notre raison et même que nos habitudes.

Ayant peu de besoins, elles ne contractent qu'un petit nombre d'habitudes : faisant toujours les mêmes choses, elles les font mieux.

Leurs besoins ne demandent que des considérations qui ne sont pas bien étendues, qui sont toujours les mêmes, et sur lesquelles elles ont une longue expérience. Dès qu'elles y ont réfléchi, elles n'y réfléchissent plus : tout ce qu'elles doivent faire est déterminé, et elles se conduisent sûrement.

Nous avons au contraire beaucoup de besoins, et il est nécessaire que nous ayons égard à une foule de considérations qui varient suivant les circonstances : de là il arrive, 1° qu'il nous faut un plus grand nombre d'habitudes ; 2° que ces habitudes ne peuvent être entretenues qu'aux dépens les unes des autres ; 3° que n'étant pas en proportion avec la variété des circonstances, la raison doit venir au secours ; 4° que la raison nous étant donnée pour corriger nos habitudes, les étendre, les perfectionner, et pour s'occuper non-seulement des choses qui ont rapport à nos besoins les plus pressans, mais souvent encore de celles auxquelles nous prenons les plus légers intérêts, elle a un objet fort vaste, et auquel la curiosité, ce besoin insatiable de connaissances, ne permet pas de mettre des bornes.

L'instinct est donc plus en proportion avec les besoins des bêtes que la raison ne l'est avec les

nôtres, et c'est pourquoi il paraît ordinairement si sûr.

Mais il ne faut pas le croire infaillible. Il ne saurait être formé d'habitudes plus sûres que celles que nous avons de voir, d'entendre, etc.; habitudes qui ne sont si exactes que parce que les circonstances qui les produisent sont en petit nombre, toujours les mêmes, et qu'elles se répètent à tout instant. Cependant elles nous trompent quelquefois. L'instinct trompe donc aussi les bêtes.

Il est d'ailleurs infiniment inférieur à notre raison. Nous l'aurions cet instinct, et nous n'aurions que lui si notre réflexion était aussi bornée que celle des bêtes. Nous jugerions aussi sûrement si nous jugions aussi peu qu'elles. Nous ne tombons dans plus d'erreurs que parce que nous acquérons plus de connaissances. De tous les êtres créés, celui qui est le moins fait pour se tromper est celui qui a la plus petite portion d'intelligence.

Cependant nous avons un instinct, puisque nous avons des habitudes, et il est le plus étendu de tous. Celui des bêtes n'a pour objet que des connaissances pratiques : il ne se porte point à la théorie; car la théorie suppose une méthode, c'est-à-dire, des signes commodes pour déterminer les idées, pour les disposer avec ordre et pour en recueillir les résultats.

Le nôtre embrasse la pratique et la théorie: c'est l'effet d'une méthode devenue familière. Or

tout homme qui parle une langue a une manière de déterminer ses idées, de les arranger et d'en saisir les résultats : il a une méthode plus ou moins parfaite. En un mot, l'instinct des bêtes ne juge que de ce qui est bon pour elles ; il n'est que pratique. Le nôtre juge non-seulement de ce qui est bon pour nous, il juge encore de ce qui est vrai et de ce qui est beau : nous le devons tout à la fois à la pratique et à la théorie.

En effet, à force de répéter les jugemens de ceux qui veillent à notre éducation, ou de réfléchir de nous-mêmes sur les connaissances que nous avons acquises, nous contractons une si grande habitude de saisir les rapports des choses, que nous pressentons quelquefois la vérité avant que d'en avoir saisi la démonstration. Nous la discernons par instinct.

Cet instinct caractérise surtout les esprits vifs, pénétrans et étendus. Il leur ouvre souvent la route qu'ils doivent prendre ; mais c'est un guide peu sûr si la raison n'en éclaire tous les pas.

Cependant il est si naturel de fléchir sous le poids de ses habitudes, qu'on se méfie rarement des jugemens qu'il fait porter. Aussi les faux pressentimens règnent-ils sur tous les peuples ; l'imitation les consacre d'une génération à l'autre, et l'histoire même de la philosophie n'est bien souvent que le tissu des erreurs où ils ont jeté les philosophes.

Cet instinct n'est guère plus sûr lorsqu'il juge du beau ; la raison en sera sensible si on fait deux observations. La première, c'est qu'il est le résultat de certains jugemens que nous nous sommes rendus familiers, qui par cette raison se sont transformés en ce que nous appelons *sentiment*, *goût;* en sorte que sentir ou goûter la beauté d'un objet n'a été dans les commencemens que juger de lui par comparaison avec d'autres.

La seconde, c'est que livrés dès l'enfance à mille préjugés, élevés dans toutes sortes d'usages, et par conséquent dans bien des erreurs, le caprice préside plus que la raison aux jugemens dont les hommes se font une habitude.

Cette dernière observation n'a pas besoin d'être prouvée : mais pour être convaincu de la première il suffit de considérer ceux qui s'appliquent à l'étude d'un art qu'ils ignorent. Quand un peintre, par exemple, veut former un élève, il lui fait remarquer la composition, le dessin, l'expression et le coloris des tableaux qu'il lui montre. Il les lui fait comparer sous chacun de ces rapports : il lui dit pourquoi la composition de celui-ci est mieux ordonnée, le dessin plus exact, pourquoi cet autre est d'une expression plus naturelle, d'un coloris plus vrai : l'élève prononce ces jugemens d'abord avec lenteur, peu à peu il s'en fait une habitude ; enfin, à la vue d'un nouveau tableau, il les répète de lui-même si rapidement, qu'il ne

paraît pas juger de sa beauté; il la sent, il la goûte.

Mais le goût dépend surtout des premières impressions qu'on a reçues, et il change d'un homme à l'autre, suivant que les circonstances font contracter des habitudes différentes. Voilà l'unique cause de la variété qui règne à ce sujet. Cependant nous obéissons si naturellement à notre instinct, nous en répétons si naturellement les jugemens, que nous n'imaginons pas qu'il y ait deux façons de sentir. Chacun est prévenu que son sentiment est la mesure de celui des autres. Il ne croit pas qu'on puisse prendre du plaisir à une chose qui ne lui en fait point : il pense qu'on a tout au plus sur lui l'avantage de juger froidement qu'elle est belle; et encore est-il persuadé que ce jugement est bien peu fondé : mais si nous savions que le sentiment n'est dans son origine qu'un jugement fort lent, nous reconnaîtrions que ce qui n'est pour nous que jugement peut être devenu sentiment pour les autres.

C'est là une vérité qu'on aura bien de la peine à adopter. Nous croyons avoir un goût naturel, inné, qui nous rend juges de tout sans avoir rien étudié. Ce préjugé est général, et il devait l'être : trop de gens sont intéressés à le défendre. Les philosophes mêmes s'en accommodent, parce qu'il répond à tout, et qu'il ne demande point de recherches. Mais si nous avons appris à voir,

à entendre, etc., comment le goût, qui n'est que l'art de bien voir, de bien entendre, etc. ne serait-il pas une qualité acquise? Ne nous y trompons pas : le génie n'est dans son origine qu'une grande disposition pour apprendre à sentir; le goût n'est que le partage de ceux qui ont fait une étude des arts, et les grands connaisseurs sont aussi rares que les grands artistes.

Les réflexions que nous venons de faire sur l'instinct et sur la raison démontrent combien l'homme est à tous égards supérieur aux bêtes. On voit que l'instinct n'est sûr qu'autant qu'il est borné; et que si, étant plus étendu, il occasionne des erreurs, il a l'avantage d'être d'un plus grand secours, de conduire à des découvertes plus grandes et plus utiles, et de trouver dans la raison un surveillant qui l'avertit et qui le corrige.

L'instinct des bêtes ne remarque dans les objets qu'un petit nombre de propriétés, il n'embrasse que des connaissances pratiques; par conséquent il ne fait point ou presque point d'abstractions. Pour fuir ce qui leur est contraire, pour rechercher ce qui leur est propre, il n'est pas nécessaire qu'elles décomposent les choses qu'elles craignent ou qu'elles désirent. Ont-elles faim? elles ne considèrent pas séparément les qualités et les alimens : elles cherchent seulement telle ou telle nourriture. N'ont-elles plus faim? elles ne s'occupent plus des alimens ni des qualités.

Dès qu'elles forment peu d'abstractions, elles ont peu d'idées générales : presque tout n'est qu'individu pour elles. Par la nature de leurs besoins, il n'y a que les objets extérieurs qui puissent les intéresser. Leur instinct les entraîne toujours au dehors, et nous ne découvrons rien qui puisse les faire réfléchir sur elles pour observer ce qu'elles sont.

L'homme, au contraire, capable d'abstractions de toute espèce, peut se comparer avec tout ce qui l'environne. Il rentre en lui-même, il en sort; son être et la nature entière deviennent les objets de ses observations : ses connaissances se multiplient : les arts et les sciences naissent, et ne naissent que pour lui.

Voilà un champ bien vaste; mais je ne donnerai ici que deux exemples de la supériorité de l'homme sur les bêtes; l'un sera tiré de la connaissance de la Divinité, l'autre de la connaissance de la morale.

CHAPITRE VI.

Comment l'homme acquiert la connaissance de Dieu [1].

L'idée de Dieu est le grand argument des philosophes qui croient aux idées innées. C'est dans la nature même de cet être qu'ils voient son exis-

[1] Ce chapitre est presque tiré tout entier d'une Dissertation que j'ai faite il y a quelques années, qui est imprimée dans

tence; car l'essence de toutes choses se dévoile à leurs yeux. Comment y aurait-il donc des hommes assez aveugles pour ne connaître les objets que par les rapports qu'ils ont à nous? Comment ces natures, ces essences, ces déterminations premières, ces choses, en un mot, auxquelles on donne tant de noms, nous échapperaient-elles, si on pouvait les saisir d'une main si assurée?

Encore enfans, nous n'apercevons dans les objets que des qualités relatives à nous; s'il nous est possible de découvrir les essences, on conviendra du moins qu'il y faut une longue expérience soutenue de beaucoup de réflexion, et les philosophes reconnaîtront que ce n'est pas là une connaissance d'enfant; mais puisqu'ils ont été dans l'enfance, ils ont été ignorans comme nous. Il faut donc les observer, remarquer les secours qu'ils ont eus, voir comment ils se sont élevés d'idées en idées, et saisir comment ils ont passé de la connaissance de ce que les choses sont par rapport à nous, à la connaissance de ce qu'elles sont en elles-mêmes. S'ils ont franchi ce passage, nous pourrons les suivre, et nous deviendrons à cet égard adultes comme eux : s'ils ne l'ont pas affranchi, il faut qu'ils redeviennent enfans avec nous.

Mais tous leurs efforts sont vains, le *Traité des Sensations* l'a démontré; et je crois qu'on sera

un recueil de l'académie de Berlin, et à laquelle je n'ai pas mis mon nom.

bientôt convaincu que la connaissance que nous avons de la Divinité ne s'étend pas jusqu'à sa nature. Si nous connaissions l'essence de l'être infini, nous connaîtrions sans doute l'essence de tout ce qui existe. Mais s'il ne nous est connu que par les rapports qu'il a avec nous, ces rapports prouvent invinciblement son existence.

Plus une vérité est importante, plus on doit avoir soin de ne l'appuyer que sur de solides raisons. L'existence de Dieu en est une contre laquelle s'émoussent tous les traits des athées. Mais si nous l'établissons sur de faibles principes, n'est-il pas à craindre que l'incrédule ne s'imagine avoir sur la vérité même un avantage qu'il n'aurait que sur nos frivoles raisonnemens, et que cette fausse victoire ne le retienne dans l'erreur? N'est-il pas à craindre qu'il ne nous dise comme aux Cartésiens : *A quoi servent des principes métaphysiques qui portent sur des hypothèses toutes gratuites? Croyez-vous raisonner d'après une notion fort exacte, lorsque vous parlez de l'idée d'un être infiniment parfait comme d'une idée qui renferme une infinité de réalités? N'y reconnaissez-vous pas l'ouvrage de votre imagination? et ne voyez-vous pas que vous supposez ce que vous avez dessein de prouver?*

La notion la plus parfaite que nous puissions avoir de la Divinité n'est pas infinie. Elle ne renferme, comme toute idée complexe, qu'un certain nombre d'idées partielles. Pour se former cette no-

tion, et pour démontrer en même temps l'existence de Dieu, il est, ce me semble, un moyen bien simple; c'est de chercher par quels progrès et par quelle suite de réflexions l'esprit peut acquérir les idées qui la composent, et sur quels fondemens il peut les réunir. Alors les athées ne pourront pas nous opposer que nous raisonnons d'après des idées imaginaires, et nous verrons combien leurs efforts sont vains pour soutenir des hypothèses qui tombent d'elles-mêmes. Commençons.

Un concours de causes m'a donné la vie; par un concours pareil les momens m'en sont précieux ou à charge; par un autre, elle me sera enlevée: je ne saurais douter non plus de ma dépendance que de mon existence. Les causes qui agissent immédiatement sur moi seraient-elles les seules dont je dépends? Je ne suis donc heureux ou malheureux que par elles, et je n'ai rien à attendre d'ailleurs.

Telle a pu être, ou à peu près, la première réflexion des hommes quand ils commencèrent à considérer les impressions agréables et désagréables qu'ils reçoivent de la part des objets. Ils virent leur bonheur ou leur malheur au pouvoir de tout ce qui agissait sur eux. Cette connaissance les humilia devant tout ce qui est; et les objets dont les impressions étaient plus sensibles furent leurs premières divinités. Ceux qui s'arrêtèrent sur cette notion grossière, et qui ne surent pas remonter

à une première cause, incapables de donner dans les subtilités métaphysiques des athées, ne songèrent jamais à révoquer en doute la puissance, l'intelligence et la liberté de leurs dieux. Le culte de tous les idolâtres en est la preuve. L'homme n'a commencé à combattre la Divinité que quand il était plus fait pour la connaître. Le polythéisme prouve donc combien nous sommes tous convaincus de notre dépendance ; et, pour le détruire, il suffit de ne pas s'arrêter à la première notion qui en a été le principe. Je continue donc.

Quoi! je dépendrais uniquement des objets qui agissent immédiatement sur moi! Ne vois-je donc pas qu'à leur tour ils obéissent à l'action de tout ce qui les environne? L'air m'est salutaire ou nuisible par les exhalaisons qu'il reçoit de la terre. Mais quelle vapeur celle-ci ferait-elle sortir de son sein, si elle n'était pas échauffée par le soleil? Quelle cause a, de ce dernier, fait un corps tout en feu? Cette cause en reconnaîtra-t-elle encore une autre? Ou, pour ne m'arrêter nulle part, admettrai-je une progression d'effets à l'infini sans une première cause? Il y aurait donc proprement une infinité d'effets sans cause : évidente contradiction!

Ces réflexions, en donnant l'idée d'un principe, en démontrent en même temps l'existence. On ne peut donc pas soupçonner cette idée d'être du nombre de celles qui n'ont de réalité que dans

l'imagination. Les philosophes qui l'ont rejetée ont été la dupe du plus vain langage. Le hasard n'est qu'un mot, et le besoin qu'ils en ont pour bâtir leurs systèmes prouve combien il est nécessaire de reconnaître un premier principe.

Quels que soient les effets que je considère, ils me conduisent tous à une première cause qui en dispose, ou qui les arrange soit immédiatement, soit par l'entremise de quelques causes secondes. Mais son action aurait-elle pour terme des êtres qui existeraient par eux-mêmes, ou des êtres qu'elle aurait tirés du néant? Cette question paraît peu nécessaire, si on accorde le point le plus important que nous en dépendons. En effet, quand j'existerais par moi-même, si je ne me sens que par les perceptions que cette cause me procure, ne fait-elle pas mon bonheur ou mon malheur? Qu'importe que j'existe, si je suis incapable de me sentir? Et proprement l'existence de ce que j'appelle *moi*, où commence-t-elle, si ce n'est au moment où je commence d'en avoir conscience? Mais supposons que le premier principe ne fasse que modifier des êtres qui existent par eux-mêmes, et voyons si cette hypothèse se peut soutenir.

Un être ne peut exister qu'il ne soit modifié d'une certaine manière. Ainsi, dans la supposition que tous les êtres existent par eux-mêmes, ils ont aussi par eux-mêmes telle et telle modification;

en sorte que les modifications suivent nécessairement de la même nature dont on veut que leur existence soit l'effet.

Or, si le premier principe ne peut rien sur l'existence des êtres, il y aurait contradiction qu'il pût leur enlever les modifications qui sont, conjointement avec leur existence, des effets nécessaires d'une même nature. Que, par exemple, A, B, C, qu'on suppose exister par eux-mêmes, soient en conséquence dans certains rapports, celui qui n'a point de pouvoir sur leur existence n'en a point sur ces rapports, il ne les peut changer : car un être ne peut rien sur un effet qui dépend d'une cause hors de sa puissance.

Si un corps par sa nature existe rond, il ne deviendra donc carré que lorsque sa même nature le fera exister carré; et celui qui ne peut lui ôter l'existence ne peut lui ôter la rondeur pour lui donner une autre figure. De même si par ma nature j'existe avec une sensation agréable, je n'en éprouverai une désagréable qu'autant que ma nature changera ma manière d'exister. En un mot, modifier un être, c'est changer sa manière d'exister : or, s'il est indépendant quant à son existence, il l'est quant à la manière dont il existe.

Concluons que le principe qui arrange toutes choses est le même que celui qui donne l'existence. Voilà la création. Elle n'est, à notre égard,

que l'action d'un premier principe, par laquelle les êtres, de non-existans, deviennent existans. Nous ne saurions nous en faire une idée plus parfaite; mais ce n'est pas une raison pour la nier, comme quelques philosophes l'ont prétendu.

Un aveugle-né niait la possibilité de la lumière parce qu'il ne la pouvait pas comprendre, et il soutenait que pour nous conduire nous ne pouvons avoir que des secours à peu près semblables aux siens. Vous m'assurez, disait-il, que les ténèbres où je suis ne sont qu'une privation de ce que vous appelez lumière; vous convenez qu'il n'y a personne qui ne puisse se trouver dans les mêmes ténèbres : supposons donc, ajoutait-il, que tout le monde y fût actuellement, il ne sera pas possible que la lumière se reproduise jamais; car l'être ne saurait provenir de sa privation, ou ne saurait tirer quelque chose du néant.

Les athées sont dans le cas de cet aveugle. Ils voient les effets; mais n'ayant point d'idée d'une action créatrice, ils la nient pour y substituer des systèmes ridicules. Ils pourraient également soutenir qu'il est impossible que nous ayons des sensations; car conçoit-on comment un être qui ne se sentait point commence à se sentir?

Au reste, il n'est pas étonnant que nous ne concevions pas la création, puisque nous n'apercevons rien en nous qui puisse nous servir de modèle pour nous en faire une idée. Conclure

de là qu'elle est impossible, c'est dire que la première cause ne peut pas créer, parce que nous ne le pouvons pas nous-mêmes : c'est, encore un coup, le cas de l'aveugle qui nie l'existence de la lumière.

Dès qu'il est démontré qu'une cause ne peut rien sur un être auquel elle n'a pas donné l'existence, le système d'Épicure est détruit, puisqu'il suppose que des substances qui existent chacune par elles-mêmes agissent cependant les unes sur les autres. Il ne reste pour ressource aux athées que de dire que toutes choses émanent nécessairement d'un premier principe, comme d'une cause aveugle et sans dessein. Voilà en effet où ils ont réuni tous leurs efforts. Il faut donc développer les idées d'intelligence et de liberté, et voir sur quel fondement on les peut joindre aux premières.

Tout est présent au premier principe, puisque, dans la supposition même des athées, tout est renfermé dans son essence. Si tout lui est présent, il est partout, il est de tous les temps : il est immense, éternel. Il n'imagine donc pas comme nous, et toute son intelligence, s'il en a, consiste à concevoir. Mais il y a encore bien de la différence entre sa manière de concevoir et la nôtre : 1° ses idées n'ont pas la même origine ; 2° il ne les forme pas les unes des autres par une espèce de génération ; 3° il n'a pas besoin de signes pour

les arranger dans sa mémoire : il n'a pas même de mémoire, puisque tout lui est présent; 4° il ne s'élève pas de connaissances en connaissances par différens progrès. Il voit donc à la fois tous les êtres, tant possibles qu'existans; il en voit dans un même instant la nature, toutes les propriétés, toutes les combinaisons et tous les phénomènes qui en doivent résulter. C'est de la sorte qu'il doit être intelligent; mais comment s'assurer qu'il l'est? Il n'y a qu'un moyen. Les mêmes effets qui nous ont conduits à cette première cause nous feront connaître ce qu'elle est quand nous réfléchirons sur ce qu'ils sont eux-mêmes.

Considérons les êtres qu'elle a arrangés. (Je dis arrangés, car il n'est pas nécessaire, pour prouver son intelligence, de supposer qu'elle ait créé.) Peut-on voir l'ordre des parties de l'univers, la subordination qui est entre elles, et comment tant de choses différentes forment un tout si durable, et rester convaincu que l'univers a pour cause un principe qui n'a aucune connaissance de ce qu'il produit, qui, sans dessein, sans vue, rapporte cependant chaque être à des fins particulières subordonnées à une fin générale? Si l'objet est trop vaste, qu'on jette les yeux sur le plus vil insecte. Que de finesse! que de beauté! que de magnificence dans les organes! que de précautions dans le choix des armes tant offensives que

défensives! que de sagesse dans les moyens dont il a été pourvu à sa subsistance! Mais, pour observer quelque chose qui nous est plus intime, ne sortons pas de nous-mêmes. Que chacun considère avec quel ordre les sens concourent à sa conservation, comment il dépend de tout ce qui l'environne et tient à tout par des sentimens de plaisir ou de douleur. Qu'il remarque comment ses organes sont faits pour lui transmettre des perceptions; son âme, pour opérer sur ces perceptions, en former tous les jours de nouvelles idées, et acquérir une intelligence qu'elle ose refuser au premier être. Il conclura sans doute que celui qui nous enrichit de tant de sensations différentes connaît le présent qu'il nous fait; qu'il ne donne point à l'âme la faculté d'opérer sur ses sensations sans savoir ce qu'il lui donne; que l'âme ne peut, par l'exercice de ses opérations, acquérir de l'intelligence qu'il n'ait lui-même une idée de cette intelligence; qu'en un mot il connaît le système par lequel toutes nos facultés naissent du sentiment, et que par conséquent il nous a formés avec connaissance et avec dessein.

Mais son intelligence doit être telle que je l'ai dit, c'est-à-dire, qu'elle doit tout embrasser d'un même coup d'œil. Si quelque chose lui échappait, ne fût-ce que pour un instant, le désordre détruirait son ouvrage.

Notre liberté renferme trois choses : 1° quelque

connaissance de ce que nous devons ou ne devons pas faire; 2° la détermination de la volonté, mais une détermination qui soit à nous, et qui ne soit pas l'effet d'une cause plus puissante; 3° le pouvoir de faire ce que nous voulons.

Si notre esprit était assez étendu et assez vif pour embrasser d'une simple vue les choses selon tous les rapports qu'elles ont à nous, nous ne perdrions pas de temps à délibérer. Connaître et se déterminer ne supposeraient qu'un seul et même instant. La délibération n'est donc qu'une suite de notre limitation et de notre ignorance, et elle n'est non plus nécessaire à la liberté que l'ignorance même. La liberté de la première cause, si elle a lieu, renferme donc, comme la nôtre, connaissance, détermination de la volonté et pouvoir d'agir; mais elle en diffère en ce qu'elle exclut toute délibération.

Plusieurs philosophes ont regardé la dépendance où nous sommes du premier être comme un obstacle à notre liberté. Ce n'est pas le lieu de réfuter cette erreur; mais puisque le premier est indépendant, rien n'empêche qu'il ne soit libre : car nous trouvons dans les attributs de puissance et d'indépendance, que les athées ne peuvent lui refuser, et dans celui d'intelligence que nous avons prouvé lui convenir, tout ce qui constitue la liberté. En effet on y trouve connaissance, détermination et pouvoir d'agir. Cela est si vrai,

que ceux qui ont voulu nier la liberté de la première cause ont été obligés, pour raisonner conséquemment, de lui refuser l'intelligence.

Cet être, comme intelligent, discerne le bien et le mal, juge du mérite et du démérite, apprécie tout : comme libre, il se détermine et agit en conséquence de ce qu'il connaît. Ainsi de son intelligence et de sa liberté naissent sa bonté, sa justice et sa miséricorde, sa providence, en un mot.

Le premier principe connaît et agit de manière qu'il ne passe pas de pensées en pensées, de desseins en desseins. Tout lui est présent, comme nous l'avons dit; et par conséquent c'est dans un instant qui n'a point de succession qu'il jouit de toutes ses idées, qu'il forme tous ses ouvrages. Il est permanemment et tout à la fois tout ce qu'il peut être, il est immuable; mais s'il crée par une action qui n'a ni commencement ni fin, comment les choses commencent-elles ? comment peuvent-elles finir ?

C'est que les créatures sont nécessairement limitées; elles ne sauraient être à la fois tout ce qu'elles peuvent être : il faut qu'elle éprouvent des changemens successifs; il faut qu'elles durent, et par conséquent il faut qu'elles commencent et qu'elles puissent finir.

Mais s'il est nécessaire que tout être limité dure, il ne l'est pas que la succession soit absolument la même dans tous, en sorte que la durée de l'un

réponde à la durée de l'autre, instans pour instans. Quoique le monde et moi nous soyons créés dans la même éternité, nous avons chacun notre propre durée. Il dure par la succession de ses modes, je dure par la succession des miens; et parce que ces deux successions peuvent être l'une sans l'autre, il a duré sans moi; je pourrais durer sans lui, et nous pourrions finir tous deux.

Il suffit donc de réfléchir sur la nature de la durée pour apercevoir, autant que notre faible vue peut le permettre, comment le premier principe, sans altérer son immutabilité, est libre de faire naître ou mourir les choses plus tôt ou plus tard. Cela vient uniquement du pouvoir qu'il a de changer la succession des modes de chaque substance. Que, par exemple, l'ordre de l'univers eût été tout autre, le monde, comme on l'a prouvé ailleurs [1], compterait des millions d'années, ou seulement quelques minutes, et c'est une suite de l'ordre établi que chaque chose naisse et meure dans le temps. La première cause est donc libre, parce qu'elle produit dans les créatures telle variation et telle succession qui lui plaît; et elle est immuable, parce qu'elle fait tout cela dans un instant qui coexiste à toute la durée des créatures.

La limitation des créatures nous fait concevoir qu'on peut toujours leur ajouter quelque chose.

[1] *Traité des Sensations*, part. 1, ch. 4, § 18.

On pourrait, par exemple, augmenter l'étendue de notre esprit, en sorte qu'il aperçût tout à la fois cent idées, mille ou davantage, comme il en aperçoit actuellement deux. Mais par la notion que nous venons de nous faire du premier être, nous ne concevons pas qu'on puisse rien lui ajouter. Son intelligence, par exemple, ne saurait s'étendre à de nouvelles idées : elle embrasse tout. Il en est de même de ses autres attributs, chacun d'eux est infini.

Il y a un premier principe ; mais n'y en a-t-il qu'un ? Y en aurait-il deux ou même davantage ? Examinons encore ces hypothèses.

S'il y a plusieurs premiers principes, ils sont indépendans ; car ceux qui seraient subordonnés ne seraient pas les premiers ; mais de là il s'ensuit, 1° qu'ils ne peuvent agir les uns sur les autres ; 2° qu'il ne peut y avoir aucune communication entre eux ; 3° que chacun d'eux existe à part, sans savoir seulement que d'autres existent ; 4° que la connaissance et l'action de chacun se borne à son propre ouvrage ; 5° enfin que, n'y ayant point de subordination entre eux, il ne saurait y en avoir entre les choses qu'ils produisent.

Ce sont là autant de vérités incontestables ; car il ne peut y avoir de communication entre les deux êtres, qu'autant qu'il y a quelque action de l'un à l'autre. Or un être ne peut voir et agir qu'en lui-même, parce qu'il ne peut l'un et l'autre que

là où il est. Sa vue et son action ne peuvent avoir d'autre terme que sa propre substance et l'ouvrage qu'elle renferme. Mais l'indépendance où seraient plusieurs premiers principes les mettrait nécessairement les uns hors des autres ; car l'un ne pourrait être dans l'autre, ni comme partie, ni comme ouvrage. Il n'y aurait donc entre eux ni connaissance ni action réciproque ; ils ne pourraient ni concourir ni se combattre ; enfin chacun se croirait seul, et ne soupçonnerait pas qu'il eût des égaux.

Il n'y a donc qu'un premier principe par rapport à nous et à toutes les choses que nous connaissons, puisqu'elles ne forment avec nous qu'un seul et même tout. Concluons même qu'il n'y en a qu'un absolument : que serait-ce en effet que deux premiers principes, dont l'un serait où l'autre ne serait pas, verrait et pourrait ce dont l'autre n'aurait aucune connaissance et sur quoi il n'aurait aucun pouvoir ? Mais il est inutile de s'arrêter à une supposition ridicule, que personne ne défend, qui n'était pas même venue encore dans l'esprit d'aucun philosophe, et qui semble la seule absurdité qui leur ait échappé. En effet, on n'a jamais admis plusieurs premiers principes que pour les faire concourir à un même ouvrage : or j'ai prouvé que ce concours est impossible.

Une cause première, indépendante, unique, immense, éternelle, toute-puissante, immuable,

intelligente, libre, et dont la providence s'étend à tout : voilà la notion la plus parfaite que nous puissions, dans cette vie, nous former de Dieu. A la rigueur, l'athéisme pourrait être caractérisé par le retranchement d'une seule de ses idées; mais la société, considérant plus particulièrement la chose par rapport à l'effet moral, n'appelle athées que ceux qui nient la puissance, l'intelligence, la liberté, ou, en un mot, la providence de la première cause. Si nous nous conformons à ce langage, je ne puis croire qu'il y ait des peuples athées. Je veux qu'il y en ait qui n'aient aucun culte, et qui même n'aient point de nom qui réponde à celui de DIEU. Mais est-il un homme, pour peu qu'il soit capable de réflexion, qui ne remarque sa dépendance, et qui ne se sente naturellement porté à craindre et à respecter les êtres dont il croit dépendre? Dans les momens où il est tourmenté par ses besoins, ne s'humiliera-t-il pas devant tout ce qui lui paraît la cause de son bonheur ou de son malheur? Or ces sentimens n'emportent-ils pas que les êtres qu'il craint et qu'il respecte sont puissans, intelligens et libres? Il a donc déjà sur Dieu les idées les plus nécessaires par rapport à l'effet moral. Que cet homme donne ensuite des noms à ces êtres, qu'il imagine un culte, pourra-t-on dire qu'il ne connaît la Divinité que de ce moment, et que jusque-là il a été athée? Concluons que la connaissance de Dieu

est à la portée de tous les hommes, c'est-à-dire, une connaissance proportionnée à l'intérêt de la société.

CHAPITRE VII.

Comment l'homme acquiert la connaissance des principes de la morale.

L'expérience ne permet pas aux hommes d'ignorer combien ils se nuiraient, si chacun, voulant s'occuper de son bonheur aux dépens de celui des autres, pensait que toute action est suffisamment bonne dès qu'elle procure un bien physique à celui qui agit. Plus ils réfléchissent sur leurs besoins, sur leurs plaisirs, sur leurs peines et sur toutes les circonstances par où ils passent, plus ils sentent combien il leur est nécessaire de se donner des secours mutuels. Ils s'engagent donc réciproquement; ils conviennent de ce qui sera permis ou défendu, et leurs conventions sont autant de lois auxquelles les actions doivent être subordonnées; c'est là que commence la moralité.

Dans ces conventions, les hommes ne croiraient voir que leur ouvrage, s'ils n'étaient pas capables de s'élever jusqu'à la Divinité : mais ils reconnaissent bientôt leur législateur dans cet être suprême qui, disposant de tout, est le seul dispensateur

des biens et des maux. Si c'est par lui qu'ils existent et qu'ils se conservent, ils voient que c'est à lui qu'ils obéissent lorsqu'ils se donnent des lois. Ils les trouvent, pour ainsi dire, écrites dans leur nature.

En effet, il nous forme pour la société, il nous donne toutes les facultés nécessaires pour découvrir les devoirs du citoyen. Il veut donc que nous remplissions ces devoirs : certainement il ne pouvait pas manifester sa volonté d'une manière plus sensible. Les lois que la raison nous prescrit sont donc des lois que Dieu nous impose lui-même ; et c'est ici que s'achève la moralité des actions.

Il y a donc une loi naturelle, c'est-à-dire une loi qui a son fondement dans la volonté de Dieu, et que nous découvrons par le seul usage de nos facultés. Il n'est même point d'hommes qui ignorent absolument cette loi : car nous ne saurions former une société, quelque imparfaite qu'elle soit, qu'aussitôt nous ne nous obligions les uns à l'égard des autres. S'il en est qui veulent la méconnaître, ils sont en guerre avec toute la nature, ils sont mal avec eux-mêmes ; et cet état violent prouve la vérité de la loi qu'ils rejettent, et l'abus qu'ils font de leur raison.

Il ne faut pas confondre les moyens que nous avons pour découvrir cette loi avec le principe qui en fait toute la force. Nos facultés sont les moyens pour la connaître, Dieu est le seul prin-

cipe d'où elle émane. Elle était en lui avant qu'il créât l'homme : c'est elle qu'il a consultée lorsqu'il nous a formés, et c'est à elle qu'il a voulu nous assujettir.

Ces principes étant établis, nous sommes capables de mérite ou de démérite envers Dieu même : il est de sa justice de nous punir ou de nous récompenser.

Mais ce n'est pas dans ce monde que les biens et les maux sont proportionnés au mérite et au démérite. Il y a donc une autre vie où le juste sera récompensé, où le méchant sera puni ; et notre âme est immortelle.

Cependant si nous ne considérons que sa nature, elle peut cesser d'être. Celui qui l'a créée peut la laisser rentrer dans le néant. Elle ne continuera donc d'exister que parce que Dieu est juste. Mais par là l'immortalité lui est aussi assurée que si elle était une suite de son essence.

Il n'y a point d'obligation pour des êtres qui sont absolument dans l'impuissance de connaître des lois. Dieu, ne leur accordant aucun moyen pour se faire des idées du juste et de l'injuste, démontre qu'il n'exige rien d'eux, comme il fait voir tout ce qu'il commande à l'homme lorsqu'il le doue des facultés qui doivent l'élever à ces connaissances. Rien n'est donc ordonné aux bêtes, rien ne leur est défendu ; elles n'ont de règles que la force. Incapables de mérite et de démérite,

elles n'ont aucun droit sur la justice divine. Leur âme est donc mortelle.

Cependant cette âme n'est pas matérielle, et l'on concluera sans doute que la dissolution du corps n'entraîne pas son anéantissement. En effet ces deux substances peuvent exister l'une sans l'autre ; leur dépendance mutuelle n'a lieu que parce que Dieu le veut, et qu'autant qu'il le veut. mais l'immortalité n'est naturelle à aucune des deux ; et si Dieu ne l'accorde pas à l'âme des bêtes, c'est uniquement parce qu'il ne la lui doit pas.

Les bêtes souffrent, dira-t-on : or comment concilier avec la justice divine les peines auxquelles elles sont condamnées? Je réponds que ces peines leur sont en général aussi nécessaires que les plaisirs dont elles jouissent : c'était le seul moyen de les avertir de ce qu'elles ont à fuir. Si elles éprouvent quelquefois des tourmens qui font leur malheur, sans contribuer à leur conservation, c'est qu'il faut qu'elles finissent, et que ces tourmens sont d'ailleurs une suite des lois physiques que Dieu a jugé à propos d'établir, et qu'il ne doit pas changer pour elles.

Je ne vois donc pas que pour justifier la Providence, il soit nécessaire de supposer avec Mallebranche que les bêtes sont de purs automates. Si nous connaissions les ressorts de la nature, nous découvririons la raison des effets que nous avons

le plus de peine à comprendre. Notre ignorance à cet égard n'autorise pas à recourir à des systèmes imaginaires; il serait bien plus sage au philosophe de s'en reposer sur Dieu et sur sa justice.

Concluons que quoique l'âme des bêtes soit simple comme celle de l'homme, et qu'à cet égard il n'y ait aucune différence entre l'une et l'autre, les facultés que nous avons en partage, et la fin à laquelle Dieu nous destine, démontrent que si nous pouvions pénétrer dans la nature de ces deux substances, nous verrions qu'elles diffèrent infiniment. Notre âme n'est donc pas de la même nature que celle des bêtes.

Les principes que nous avons exposés dans ce chapitre et dans le précédent sont les fondemens de la morale et de la religion naturelle. La raison, en les découvrant, prépare aux vérités dont la révélation peut seule nous instruire; et elle fait voir que la vraie philosophie ne saurait être contraire à la foi.

CHAPITRE VIII.

En quoi les passions de l'homme diffèrent de celles des bêtes [1].

Nous avons suffisamment fait voir combien notre connaissance est supérieure à celle des

[1] *Une passion est-elle autre chose*, dit M. de Buffon, *qu'une*

bêtes; il nous reste à chercher en quoi nos passions diffèrent des leurs.

Les bêtes n'ayant pas notre réflexion, notre discernement, notre goût, notre invention, et étant bornées d'ailleurs par la nature à un petit nombre de besoins, il est bien évident qu'elles ne sauraient avoir toutes nos passions.

L'amour-propre est sans doute une passion commune à tous les animaux, et c'est de lui que naissent tous les autres penchans.

Mais il ne faut pas entendre par cet amour le désir de se conserver. Pour former un pareil désir, il faut savoir qu'on peut périr; et ce n'est qu'après avoir été témoins de la perte de nos semblables que nous pouvons penser que le même sort nous attend. Nous apprenons au contraire en naissant que nous sommes sensibles à la douleur. Le premier objet de l'amour-propre est donc d'écarter tout sentiment désagréable; et c'est par là qu'il tend à la conservation de l'individu.

Voilà vraisemblablement à quoi se borne l'amour-propre des bêtes. Comme elles ne s'affectent réciproquement que par les signes qu'elles donnent

sensation plus forte que les autres et qui se renouvelle à tout instant? (In-4°, tom. 4, p. 77; in-12, tom. 7, p. 109.)

Sans doute c'est autre chose. Un homme violemment attaqué de la goutte a une sensation plus forte que les autres et qui se renouvelle à tout instant. La goutte est donc une passion. Une passion est un désir dominant tourné en habitude. Voy. le *Traité des Sensations*.

de leur douleur ou de leur plaisir, celles qui continuent de vivre ne portent plus leur attention sur celles qui ne sont plus. D'ailleurs toujours entraînés au dehors par leurs besoins, incapables de réfléchir sur elles-mêmes, aucune ne se dirait en voyant ses semblables privées de mouvement : *Elles ont fini, je finirai comme elles.* Elles n'ont donc aucune idée de la mort; elles ne connaissent la vie que par sentiment; elles meurent sans avoir prévu qu'elles pouvaient cesser d'être; et lorsqu'elles travaillent à leur conservation, elles ne sont occupées que du soin d'écarter la douleur.

Les hommes au contraire s'observent réciproquement dans tous les instans de leur vie, parce qu'ils ne sont pas bornés à ne se communiquer que les sentimens dont quelques mouvemens ou quelques cris inarticulés peuvent être les signes. Ils se disent les uns aux autres tout ce qu'ils sentent et tout ce qu'ils ne sentent pas. Ils s'apprennent mutuellement comment leur force s'accroît, s'affaiblit, s'éteint. Enfin, ceux qui meurent les premiers disent qu'ils ne sont plus, en cessant de dire qu'ils existent, et tous répètent bientôt : *Un jour donc nous ne serons plus.*

L'amour-propre, par conséquent, n'est pas pour l'homme le seul désir d'éloigner la douleur, c'est encore le désir de sa conservation. Cet amour se développe, s'étend, change de caractère suivant

des bêtes, borné au physique, s'oppose non-seulement à la naissance de bien des désirs, il diminue encore le nombre et la vivacité des sentimens qui pourraient accompagner les passions, c'est-à-dire qu'il retranche ce qui mérite principalement de nous occuper, ce qui seul peut faire le bonheur ou le malheur d'un être raisonnable. Voilà pourquoi nous ne voyons dans les actions des bêtes qu'une brutalité qui avilirait les nòtres. L'activité de leur âme est momentanée; elle cesse avec les besoins du corps, et ne se renouvelle qu'avec eux. Elles n'ont qu'une vie empruntée, qui, uniquement excitée par l'impression des objets sur les sens, fait bientôt place à une espèce de léthargie. Leur espérance, leur crainte, leur amour, leur haine, leur colère, leur chagrin, leur tristesse, ne sont que des habitudes qui les font agir sans réflexion. Suscités par les biens et par les maux physiques, ces sentimens s'éteignent aussitôt que ces biens et ces maux disparaissent. Elles passent donc la plus grande partie de leur vie sans rien désirer; elles ne sauraient imaginer ni la multitude de nos besoins, ni la vivacité avec laquelle nous voulons tant de choses à la fois. Leur âme s'est fait une habitude d'agir peu : en vain voudrait-on faire violence à leurs facultés, il n'est pas possible de leur donner plus d'activité.

Mais l'homme, capable de mettre de la délicatesse dans les besoins du corps, capable de se faire

des besoins d'une espèce toute différente, a toujours dans son âme un principe d'activité qui agit de lui-même. Sa vie est à lui; il continue de réfléchir et de désirer dans les momens mêmes où son corps ne lui demande plus rien. Ses espérances, ses craintes, son amour, sa haine, sa colère, son chagrin, sa tristesse, sont des sentimens raisonnés qui entretiennent l'activité de son âme, et qui se nourrissent de tout ce que les circonstances peuvent leur offrir.

Le bonheur et le malheur de l'homme diffèrent donc bien du bonheur et du malheur des bêtes. Heureuses lorsqu'elles ont des sensations agréables, malheureuses lorsqu'elles en ont de désagréables, il n'y a que le physique de bon ou de mauvais pour elles. Mais, si nous exceptons les douleurs vives, les qualités physiques comparées aux qualités morales s'évanouissent, pour ainsi dire, aux yeux de l'homme. Les premières peuvent commencer notre bonheur ou notre malheur, les dernières peuvent seules mettre le comble à l'un ou à l'autre; celles-là sont bonnes ou mauvaises sans doute, celles-ci sont toujours meilleures qu'elles ou pires: en un mot, le moral, qui dans le principe n'est que l'accessoire des passions, devient le principal entre les mains de l'homme [1].

[1] Selon M. de Buffon, il n'y a que le physique de l'amour qui soit bon, le moral n'en vaut rien. (In-4°, tom. 4, p. 80;

Ce qui contribue surtout à notre bonheur, c'est cette activité que la multitude de nos besoins nous a rendue nécessaire. Nous ne sommes heureux qu'autant que nous agissons, qu'autant que nous exerçons nos facultés; nous ne souffrons, par la perte d'un bien, que parce qu'une partie de l'activité de notre âme demeure sans objet. Dans l'habitude où nous sommes d'exercer nos facultés sur ce que nous avons perdu, nous ne savons pas les exercer sur ce qui nous reste, et nous ne nous consolons pas.

Ainsi nos passions sont plus délicates sur les moyens propres à les satisfaire : elles veulent du choix ; elles apprennent de la raison qu'elles interrogent, à ne point mettre de différence entre le bon et l'honnête, entre le bonheur et la vertu, et c'est par là surtout qu'elles nous distinguent du reste des animaux.

in-12, tom. 7, p. 115.) Dans le vrai l'un et l'autre est bon ou mauvais ; mais M. de Buffon ne considère le physique de l'amour que par le beau côté, et il l'élève bien au-dessus de ce qu'il est, puisqu'il le regarde comme la *cause première de tout bien*, comme la *source unique de tout plaisir*. Il ne considère aussi le moral que par le côté qui ravale l'homme, et il trouve que nous n'avons *fait que gâter la nature*. Si j'envisageais l'amour par les côtés que M. de Buffon a oubliés, il me serait aisé de prouver qu'il n'y a que le moral de cette passion qui soit bon, et que le physique n'en vaut rien ; mais je ne ferais qu'abuser des termes sans pouvoir m'applaudir d'une éloquence que je n'ai pas, et dont je ne voudrais pas faire cet usage quand je l'aurais.

On voit par ces détails comment d'un seul désir, celui d'écarter la douleur, naissent les passions dans tous les êtres capables de sentiment; comment des mouvemens qui nous sont communs avec les bêtes, et qui ne paraissent chez elles que l'effet d'un instinct aveugle, se transforment chez nous en vices ou en vertus; et comment la supériorité que nous avons par l'intelligence, nous rend supérieurs par le côté des passions.

CHAPITRE IX.

Système des habitudes dans tous les animaux; comment il peut être vicieux; que l'homme a l'avantage de pouvoir corriger ses mauvaises habitudes.

Tout est lié dans l'animal; ses idées et ses facultés forment un système plus ou moins parfait.

Le besoin de fuir la peine et de rechercher le plaisir veille à l'instruction de chaque sens, détermine l'ouïe, la vue, le goût et l'odorat à prendre des leçons du toucher, fait contracter à l'âme et au corps toutes les habitudes nécessaires à la conservation de l'individu, fait éclore cet instinct qui guide les bêtes, et cette raison qui éclaire l'homme lorsque les habitudes ne suffisent plus à le conduire; en un mot, il donne naissance à toutes les facultés.

J'ai fait voir que les suites d'idées que l'âme

apprend à parcourir, et les suites de mouvemens que le corps apprend à répéter, sont les seules causes de ces phénomènes, et que les unes et les autres varient suivant la différence des passions. Chaque passion suppose donc dans l'âme une suite d'idées qui lui est propre, et dans le corps une suite correspondante de mouvemens. Elle commande à toutes ces suites : c'est un premier mobile qui, frappant un seul ressort, donne le mouvement à tous; et l'action se transmet avec plus ou moins de vivacité, à proportion que la passion est plus forte, que les idées sont plus liées, et que le corps obéit mieux aux ordres de l'âme.

Il arrive cependant du désordre dans le système des habitudes de l'homme; mais ce n'est pas que nos actions dépendent de plusieurs principes : elles n'en ont qu'un, et ne peuvent en avoir qu'un. C'est donc parce qu'elles ne conspirent pas toutes également à notre conservation, c'est parce qu'elles ne sont pas toutes subordonnées à une même fin; et cela a lieu lorsque nous mettons notre plaisir dans des objets contraires à notre vrai bonheur. L'unité de fin, jointe à l'unité de principe, est donc ce qui donne au système toute la perfection possible.

Mais parce que nos habitudes se multiplient infiniment, le système devient si compliqué, qu'il y a difficilement entre toutes les parties un accord parfait. Les habitudes qui, à certains égards, cons-

pirent ensemble, se nuisent à d'autres égards. Les mauvaises ne font pas tout le mal qu'on en pourrait craindre, les bonnes ne font pas tout le bien qu'on en pourrait espérer : elles se combattent mutuellement, et c'est la source des contradictions que nous éprouvons quelquefois. Le système ne continue à se soutenir que parce que le principe est le même, et que les habitudes, qui ont pour fin la conservation de l'homme, sont encore les plus fortes.

Les habitudes des bêtes forment un système moins compliqué, parce qu'elles sont en plus petit nombre. Elles ne supposent que peu de besoins, encore sont-ils ordinairement faciles à satisfaire. Dans chaque espèce les intérêts se croisent donc rarement. Chaque individu tend à sa conservation d'une manière simple et toujours uniforme; et comme il a peu de combats avec les autres, il en a peu avec lui-même : car la principale source de nos contradictions intérieures, c'est la difficulté de concilier nos intérêts avec ceux de nos concitoyens.

L'avantage qu'ont les bêtes à cet égard n'est qu'apparent, puisqu'elles sont bornées à l'instinct par les mêmes causes qui mettent des bornes à leurs besoins. Pour reconnaître combien notre sort est préférable, il suffit de considérer avec quelle supériorité nous pouvons nous-mêmes régler nos pensées.

Si une passion vive agit sur une suite d'idées, dont la liaison est tournée en habitude, je conviens qu'il semble alors qu'une cause supérieure agit en nous sans nous : le corps et l'âme se conduisent par instinct, et nos pensées naissent comme des inspirations.

Mais si les passions sont faibles, si les idées sont peu liées, si nous remarquons que, pour agir plus sûrement, il en faut acquérir de nouvelles, si le corps résiste à nos désirs, dans chacun de ces cas nous reconnaissons que c'est nous qui comparons et qui jugeons : nous allons d'une pensée à une autre avec choix, nous agissons avec réflexion; bien loin de sentir le poids d'une impulsion étrangère, nous sentons que nous déterminons nous-mêmes nos mouvemens, et c'est alors que la raison exerce son empire.

La liaison des idées est donc pour nous une source d'avantages et d'inconvéniens [1]. Si on la détruisait entièrement, il nous serait impossible d'acquérir l'usage de nos facultés : nous ne saurions seulement pas nous servir de nos sens.

Si elle se formait avec moins de facilité et moins de force, nous ne contracterions pas autant d'habitudes différentes, et cela serait aussi contraire aux bonnes qu'aux mauvaises. Comme alors il y

[1] Voyez à ce sujet l'*Art de Penser*, part. 1, ch. 5.

Locke ni personne n'avait connu toute l'étendue du principe de la liaison des idées.

aurait en nous peu de grands vices, il y aurait aussi peu de grandes vertus; et comme nous tomberions dans moins d'erreurs, nous serions aussi moins propres à connaître la vérité. Au lieu de nous égarer en adoptant des opinions, nous nous égarerions faute d'en avoir. Nous ne serions pas sujets à ces illusions qui nous font quelquefois prendre le mal pour le bien : nous le serions à cette ignorance qui empêche de discerner en général l'un de l'autre.

Quels que soient donc les effets que produise cette liaison, il fallait qu'elle fût le ressort de tout ce qui est en nous : il suffit que nous en puissions prévenir les abus ou y remédier. Or notre intérêt bien entendu nous porte à corriger nos méchantes habitudes, à entretenir ou même fortifier les bonnes et à en acquérir de meilleures. Si nous recherchons la cause de nos égaremens, nous découvrirons comment il est possible de les éviter.

Les passions vicieuses supposent toujours quelques faux jugemens. La fausseté de l'esprit est donc la première habitude qu'il faut travailler à détruire.

Dans l'enfance, tous les hommes auraient naturellement l'esprit juste, s'ils ne jugeaient que des choses qui ont un rapport plus immédiat à leur conservation. Leurs besoins demandent d'eux des opérations si simples, les circonstances varient si peu à leur égard et se répètent si souvent, que

leurs erreurs doivent être rares, et que l'expérience ne peut manquer de les en retirer.

Avec l'âge nos besoins se multiplient, les circonstances changent davantage, se combinent de mille manières, et plusieurs nous échappent souvent. Notre esprit, incapable d'observer avec ordre toute cette variété, se perd dans une multitude de considérations.

Cependant les derniers besoins que nous nous sommes faits sont moins nécessaires à notre bonheur, et nous sommes aussi moins difficiles sur les moyens propres à les satisfaire. La curiosité nous invite à nous instruire de mille choses qui nous sont étrangères; et, dans l'impuissance où nous sommes de porter de nous-mêmes des jugemens, nous consultons nos maîtres, nous jugeons d'après eux, et notre esprit commence à devenir faux.

L'âge des passions fortes arrive, c'est le temps de nos plus grands égaremens. Nous conservons nos anciennes erreurs, nous en adoptons de nouvelles : on dirait que notre plus vif intérêt est d'abuser de notre raison, et c'est alors que le système de nos facultés est plus imparfait.

Il y a deux sortes d'erreurs; les unes appartiennent à la pratique, les autres à la spéculation.

Les premières sont plus aisées à détruire, parce que l'expérience nous apprend souvent que les moyens que nous employons pour être heureux

sont précisément ceux qui éloignent notre bonheur. Ils nous livrent à de faux biens qui passent rapidement, et qui ne laissent après eux que la douleur ou la honte.

Alors nous revenons sur nos premiers jugemens, nous révoquons en doute des maximes que nous avons reçues sans examen, nous les rejetons et nous détruisons peu à peu le principe de nos égaremens.

S'il y a des circonstances délicates où ce discernement soit trop difficile pour le grand nombre, la loi nous éclaire. Si la loi n'épuise pas tous les cas, il est des sages qui l'interprètent, et qui, communiquant leurs lumières, répandent dans la société des connaissances qui ne permettent pas à l'honnête homme de se tromper sur ses devoirs. Personne ne peut plus confondre le vice avec la vertu; et s'il est encore des vicieux qui veuillent s'excuser, leurs efforts mêmes prouvent qu'ils se sentent coupables.

Nous tenons davantage aux erreurs de spéculation, parce qu'il est rare que l'expérience nous les fasse reconnaître; leur source se cache dans nos premières habitudes. Souvent, incapables d'y remonter, nous sommes comme dans un labyrinthe dont nous battons toutes les routes; et si nous découvrons quelquefois nos méprises, nous ne pouvons presque pas comprendre comment il nous serait possible de les éviter. Mais ces erreurs

sont peu dangereuses, si elles n'influent pas dans notre conduite; et si elles y influent, l'expérience peut encore les corriger.

Il me semble que l'éducation pourrait prévenir la plus grande partie de nos erreurs. Si dans l'enfance nous avons peu de besoins, si l'expérience veille alors sur nous pour nous avertir de nos fausses démarches, notre esprit conserverait sa première justesse, pourvu qu'on eût soin de nous donner beaucoup de connaissances pratiques, et de les proportionner toujours aux nouveaux besoins que nous avons occasion de contracter.

Il faudrait craindre d'étouffer notre curiosité en n'y répondant pas; mais il ne faudrait pas aspirer à la satisfaire entièrement. Quand un enfant veut savoir des choses encore hors de sa portée, les meilleures raisons ne sont pour lui que des idées vagues; et les mauvaises, dont on ne cherche que trop souvent à le contenter, sont des préjugés dont il lui sera peut-être impossible de se défaire. Qu'il serait sage de laisser subsister une partie de sa curiosité, de ne pas lui dire tout et de ne lui rien dire que de vrai! Il est bien plus avantageux pour lui de désirer encore d'apprendre, que de se croire instruit lorsqu'il ne l'est pas; ou, ce qui est plus ordinaire, lorsqu'il l'est mal.

Les premiers progrès de cette éducation seraient à la vérité bien lents. On ne verrait pas de ces prodiges prématurés d'esprit qui deviennent, après

quelques années, des prodiges de bêtise; mais on verrait une raison dégagée d'erreurs, et capable par conséquent de s'élever à bien des connaissances.

L'esprit de l'homme ne demande qu'à s'instruire. Quoique aride dans les commencemens, il devient bientôt fécond par l'action des sens, et il s'ouvre à l'influence de tous les objets capables de susciter en lui quelque fermentation. Si la culture ne se hâte donc pas d'étouffer les mauvaises semences, il s'épuisera pour produire des plantes peu salutaires, souvent dangereuses, et qu'on n'arrachera qu'avec de grands efforts.

C'est à nous à suppléer à ce que l'éducation n'a pas fait. Pour cela, il faut de bonne heure s'étudier à diminuer notre confiance. Nous y réussirons si nous nous rappelons continuellement les erreurs de pratique que notre expérience ne nous permet pas de nous cacher; si nous considérons cette multitude d'opinions qui, divisant les hommes, égarent le plus grand nombre, et si nous jetons surtout les yeux sur les méprises des plus grands génies.

On aura déjà fait bien du progrès quand on sera parvenu à se méfier de ses jugemens, et il restera un moyen pour acquérir toute la justesse dont on peut être capable. A la vérité il est long, pénible même; mais enfin c'est le seul.

Il faut commencer par ne tenir aucun compte

des connaissances qu'on a acquises, reprendre dans chaque genre et avec ordre toutes les idées qu'on doit se former, les déterminer avec précision, les analiser avec exactitude, les comparer par toutes les faces que l'analise y fait découvrir, ne comprendre dans ses jugemens que les rapports qui en résultent de ces comparaisons : en un mot il faut, pour ainsi dire, rapprendre à toucher, à voir, à juger ; il faut construire de nouveau le système de toutes ses habitudes [1].

Ce n'est pas qu'un esprit juste ne se permette quelquefois de hasarder des jugemens sur des choses qu'il n'a pas encore assez examinées. Ses idées peuvent être fausses ; mais elles peuvent aussi être vraies, elles le sont même souvent : car il a ce discernement qui presse la vérité avant de l'avoir saisie. Ses vues, lors même qu'il se trompe, ont l'avantage d'être ingénieuses, parce qu'il est difficile qu'elles soient inexactes à tous égards. Il est d'ailleurs le premier à reconnaître qu'elles sont hasardées : ainsi ces erreurs ne sauraient être dangereuses, souvent même elles sont utiles.

Au reste, quand nous demandons qu'on tende à toute cette justesse, nous demandons beaucoup pour obtenir au moins ce qui est nécessaire. Notre

[1] C'est sous ce point de vue que j'ai travaillé à mon *Cours d'Études*, au *Traité des Sensations*, et en général à tous mes ouvrages.

principal objet, en travaillant aux progrès de notre raison, doit être de prévenir ou de corriger les vices de notre âme. Ce sont des connaissances pratiques qu'il nous faut, et il importe peu que nous nous égarions sur des spéculations qui ne sauraient influer dans notre conduite. Heureusement ces sortes de connaissances ne demandent pas une grande étendue d'esprit. Chaque homme a assez de lumières pour discerner ce qui est honnête; et s'il en est d'aveugles à cet égard, c'est qu'ils veulent bien s'aveugler.

Il est vrai que cette connaissance ne suffit pas pour nous rendre meilleurs. La vivacité des passions, la grande liaison des idées auxquelles chaque passion commande, et la force des habitudes que le corps et l'âme ont contractées de concert, sont encore de grands obstacles à surmonter.

Si ce principe, qui agit quelquefois sur nous aussi tyranniquement, se cachait au point qu'il ne nous fût pas possible de le découvrir, nous aurions souvent bien de la peine à lui résister, et peut-être même ne le pourrions-nous pas; mais dès que nous le connaissons, il est à moitié vaincu. Plus l'homme démêle les ressorts des passions, plus il lui est aisé de se soustraire à leur empire.

Pour corriger nos habitudes, il suffit donc de considérer comment elles s'acquièrent, comment, à mesure qu'elles se multiplient, elles se combattent, s'affaiblissent et se détruisent mutuelle-

ment. Car alors nous connaîtrons les moyens propres à faire croître les bonnes et à déraciner les mauvaises.

Le moment favorable n'est pas celui où celles-ci agissent avec toute leur force; mais alors les passions tendent d'elles-mêmes à s'affaiblir, elles vont bientôt s'éteindre dans la jouissance. A la vérité elles renaîtront. Cependant voilà un intervalle où le calme règne, et où la raison peut commander. Qu'on réfléchisse alors sur le dégoût qui suit le crime pour produire le repentir qui fait notre tourment, et sur le sentiment paisible et voluptueux qui accompagne toute action honnête; qu'on se peigne vivement la considération de l'homme vertueux, la honte de l'homme vicieux; qu'on se représente les récompenses et les châtimens qui leur sont destinés dans cette vie et dans l'autre. Si le plus léger malaise a pu faire naître nos premiers désirs et former nos premières habitudes, combien des motifs aussi puissans ne seront-ils pas propres à corriger nos vices?

Voilà déjà une première atteinte portée à nos mauvaises habitudes : un second moment favorable en pourra porter de nouvelles. Ainsi peu à peu ces penchans se détruiront, et de meilleurs s'éleveront sur leurs ruines.

A quelques momens près, où les passions nous subjuguent, nous avons donc toujours dans notre raison et dans les ressorts mêmes de nos habitudes

de quoi vaincre nos défauts. En un mot, lorsque nous sommes méchans, nous avons de quoi devenir meilleurs.

Si dans le système des habitudes de l'homme il y a un désordre qui n'est pas dans celui des bêtes, il y a donc aussi de quoi rétablir l'ordre. Il ne tient qu'à nous de jouir des avantages qu'il nous offre, et de nous garantir des inconvéniens auxquels il n'entraîne que trop souvent, et c'est par là que nous sommes infiniment supérieurs au reste des animaux.

CHAPITRE X.

De l'entendement et de la volonté, soit dans l'homme, soit dans les bêtes.

En quoi l'entendement et la volonté des bêtes diffèrent-ils de l'entendement et de la volonté de l'homme? Il ne sera pas difficile de répondre à cette question, si nous commençons par nous faire des idées exactes de ces mots, *entendement*, *volonté*.

Penser, dans sa signification la plus étendue, c'est avoir des sensations, donner son attention, se ressouvenir, imaginer, comparer, juger, réfléchir, se former des idées, connaître, désirer, vouloir, aimer, espérer, craindre, c'est-à-dire que ce mot se dit de toutes les opérations de l'esprit.

Il ne signifie donc pas une manière d'être particulière : c'est un terme abstrait sous lequel on comprend généralement toutes les modifications de l'âme [1].

[1] Cette *pensée substantielle*, qui n'est aucune des modifications de l'âme, *mais qui est elle-même capable de toute sorte de modifications*, et que Mallebranche a prise pour l'essence de l'esprit (liv. 3, ch. 1), n'est qu'une abstraction réalisée. Aussi ne vois-je pas comment M. de Buffon a pu croire assurer quelque chose de positif sur l'âme lorsqu'il a dit : *Elle n'a qu'une forme, puisqu'elle ne se manifeste que par une seule modification, qui est la pensée* (in-4°, tom. 2, p. 430; in-12, tom. 4, p. 153); ou, comme il s'exprime quatre ou cinq pages après : *Notre âme n'a qu'une forme très-simple, très-générale, très-constante ; cette forme est la pensée.* Je ne comprends pas non plus ce qu'il ajoute : *L'âme s'unit intimement à tel objet qu'il lui plaît ; la distance, la grandeur, la figure, rien ne peut nuire à cette union lorsque l'âme la veut; elle se fait et se fait en un instant..... La volonté n'est-elle donc qu'un mouvement corporel, et la contemplation un simple attouchement ? Comment cet attouchement pourrait-il se faire sur un objet éloigné, sur un sujet abstrait ? Comment pourrait-il s'opérer en un instant indivisible ? A-t-on jamais conçu du mouvement sans qu'il y eût de l'espace et du temps ? La volonté, si c'est un mouvement, n'est donc pas un mouvement matériel; et si l'union de l'âme à son objet est un attouchement, un contact, cet attouchement ne se fait-il pas au loin ? Ce contact n'est-il pas une pénétration ?*

Ainsi, quand je pense au soleil, mon âme s'en approche par un mouvement qui n'est pas matériel; elle s'unit à lui par un attouchement qui se fait au loin, par un contact qui est une pénétration. Ce sont là sans doute des mystères; mais la métaphysique est faite pour en avoir, et elle les crée toutes les fois qu'elle prend à la lettre des expressions figurées.

On fait communément deux classes de ces modifications : l'une qu'on regarde comme la faculté qui reçoit les idées, qui en juge, et qu'on nomme *entendement;* l'autre qu'on regarde comme un mouvement de l'âme et qu'on nomme *volonté.*

Bien des philosophes disputent sur la nature de ces deux facultés, et il leur est difficile de s'entendre, parce que, ne se doutant pas que ce ne sont que des notions abstraites, ils les prennent pour des choses très-réelles qui existent en quelque sorte séparément dans l'âme, et qui ont chacune un caractère essentiellement différent. Les abstractions réalisées sont une source de vaines disputes et de mauvais raisonnemens [1].

Il est certain qu'il y a dans l'âme des idées, des jugemens, des réflexions; et, si c'est là ce qu'on appelle *entendement*, il y a aussi un entendement en elle.

Mais cette explication est trop simple pour paraître assez profonde aux philosophes. Ils ne sont point contens lorsqu'on se borne à dire que nous avons des organes propres à transmettre des idées, et une âme destinée à les recevoir; ils veulent

(Voyez à ce sujet le *Traité des Systèmes.*) *L'âme s'unit à un objet,* signifie qu'elle y pense, qu'elle s'occupe de l'idée qu'elle en a en elle-même, et cette explication toute vulgaire suffit pour faire évanouir ce mystère de *mouvement*, d'*attouchement*, de *contact*, de *pénétration.*

[1] Je l'ai prouvé, *Art de penser,* part. 1, ch. 8.

encore qu'il y ait entre l'âme et les sens une faculté intelligente qui ne soit ni l'âme ni les sens. C'est un fantôme qui les échappe; mais il a assez de réalité pour eux, et ils persistent dans leur opinion.

Nous ferons la même observation sur ce qu'ils appellent *volonté;* car ce ne serait pas assez de dire que le plaisir et la peine, qui accompagnent nos sensations, déterminent les opérations de l'âme; il faut encore une faculté motrice dont on ne saurait donner d'idée.

L'entendement et la volonté ne sont donc que deux termes abstraits, qui partagent en deux classes les pensées ou les opérations de l'esprit. Donner son attention, se ressouvenir, imaginer, comparer, juger, réfléchir, sont des manières de penser qui appartiennent à l'entendement : désirer, aimer, haïr, avoir des passions, craindre, espérer, sont des manières de penser qui appartiennent à la volonté, et ces deux facultés ont une origine commune dans la sensation.

En effet, je demande ce que signifie ce langage, *L'entendement reçoit les idées, la volonté meut l'âme*, sinon que nous avons des sensations que nous comparons, dont nous portons des jugemens, et d'où naissent nos désirs [1] ?

[1] Comme les langues ont été formées d'après nos besoins, et non point d'après des systèmes métaphysiques capables de brouiller toutes les idées, il suffirait de les consulter pour se

Une conséquence de cette application et des principes que nous avons établis dans cet ouvrage, c'est que, dans les bêtes, l'entendement et la volonté ne comprennent que les opérations dont l'âme se fait une habitude, et que dans l'homme ces facultés s'étendent à toutes les opérations auxquelles la réflexion préside.

convaincre que les facultés de l'âme tirent leur origine de la sensation; car on voit évidemment que les premiers noms qu'elles ont eus sont ceux mêmes qui avaient d'abord été donnés aux facultés du corps. Tels sont encore en français, *attention*, *réflexion*, *compréhension*, *appréhension*, *penchant*, *inclination*, etc. En latin, *cogitatio*, pensée, vient de *cogo*, *coago*, je rassemble; parce que lorsqu'on pense on combine ses idées et qu'on en fait différentes collections. *Sentire*, sentir, avoir sensation, n'a d'abord été dit que du corps. Ce qui le prouve, c'est que quand on a voulu l'appliquer à l'âme, on a dit *sentire animo*, sentir par l'esprit. Si dans son origine il avait été dit de l'âme, on ne lui aurait jamais ajouté *animo*; mais au contraire, on l'aurait joint à *corpore*; lorsqu'on aurait voulu le transporter au corps, on aurait dit *sentire corpore*.

Sententia vient de *sentire*; par conséquent il a été dans son origine appliqué au corps, et n'a signifié que ce que nous entendons par *sensation*. Pour l'étendre à l'esprit, il a donc fallu dire *sententia animi*, sensation de l'esprit, c'est-à-dire, *pensée*, *idée*. Il est vrai que je ne connais point d'exemple de cette expression dans les Latins. Quintilien remarque même (liv. 8, ch. 5) que les anciens employaient ce mot tout seul pour *pensée*, *conception*, *jugement*. *Sententiam veteres, quod animo sensissent, vocaverunt.* C'est que du temps des anciens dont il parle, ce mot avait déjà perdu sa première signification.

Il changea encore, et son usage fut plus particulièrement de signifier les pensées dont on avait plus souvent occasion de parler, ou qui se remarquent davantage. Telles sont les maximes

De cette réflexion naissent les actions volontaires et libres. Les bêtes agissent comme nous sans répugnance, et c'est déjà là une condition au volontaire; mais il en faut encore une autre : car *je veux* ne signifie pas seulement qu'une chose m'est agréable, il signifie encore qu'elle est l'objet de mon choix : or on ne choisit que parmi les choses dont on dispose. On ne dispose de rien quand on ne fait qu'obéir à ses habitudes, on suit seulement l'impulsion donnée par les circonstances. Le droit de choisir, la liberté n'appartient donc qu'à la réflexion. Mais les circonstances commandent les bêtes : l'homme au contraire les juge; il s'y prête, il s'y refuse, il se conduit lui-même; il veut, il est libre.

des sages, les décrets des juges, et certains traits qui terminent des périodes. Il signifia tout à la fois ce que nous entendons aujourd'hui par *sentence, trait, pointe*.

Sententia étant restreint, il fallut avoir recours à un autre mot pour exprimer en général la *pensée*. On dit donc *sensa mentis*, ce qui prouve que *sensa* tout seul était la même chose que *sensa corporis*.

Peu à peu le sens métaphorique de ce mot prévalut. On imagina *sensus* pour le corps, et il ne fut plus nécessaire de joindre *mentis* à *sensa*.

Mais *sensus* passa encore lui-même à l'esprit, et c'est sans doute ce qui donna depuis lieu à *sensatio*, dont nous avons fait *sensation*. *Non tamen rarò et sic locuti sunt, ut sensa sua dicerent; nam sensus corporis videbantur. Sed consuetudo jam tenuit, ut mente conceptâ, sensus vocaremus.* Quintilien, liv. 8, ch. 4.

CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE.

Rien n'est plus admirable que la génération des facultés des animaux. Les lois en sont simples, générales : elles sont les mêmes pour toutes les espèces, et elles produisent autant de systèmes différens qu'il y a de variété dans l'organisation. Si le nombre, ou si seulement la forme des organes n'est pas la même, les besoins varient, et ils occasionnent chacun, dans le corps et dans l'âme, des opérations particulières. Par là chaque espèce, outre les facultés et les habitudes communes à toutes, a des habitudes et des facultés qui ne sont qu'à elle.

La faculté de sentir est la première de toutes les facultés de l'âme, elle est même la seule origine des autres, et l'être sentant ne fait que se transformer. Il a dans les bêtes ce degré d'intelligence que nous appelons *instinct;* et dans l'homme ce degré supérieur que nous appelons *raison.*

Le plaisir et la douleur le conduisent dans toutes ses transformations. C'est par eux que l'âme apprend à penser pour elle et pour le corps, et que le corps apprend à se mouvoir pour lui et pour l'âme. C'est par eux que toutes les connaissances acquises se lient les unes aux autres pour former les suites d'idées qui répondent à des besoins différens, et qui se reproduisent toutes les fois que

les besoins se renouvellent. C'est par eux, en un mot, que l'animal jouit de toutes ses facultés.

Mais chaque espèce a des plaisirs et des peines qui ne sont pas les plaisirs et les peines des autres. Chacune a donc des besoins différens; chacune fait séparément les études nécessaires à sa conservation : elle a plus ou moins de besoins, plus ou moins d'habitudes, plus ou moins d'intelligence.

C'est pour l'homme que les plaisirs et les peines se multiplient davantage. Aux qualités physiques des objets il ajoute des qualités morales, et il trouve dans les choses une infinité de rapports qui n'y sont point pour le reste des animaux. Aussi ses intérêts sont vastes, ils sont en grand nombre; il étudie tout; il se fait des besoins, des passions de toute espèce, et il est supérieur aux betes par ses habitudes, comme par sa raison.

En effet, les bêtes, même en société, ne font que les progrès que chacune aurait faits séparément. Le commerce d'idées que le langage d'action établit entr'elles étant très-borné, chaque individu n'a guère pour s'instruire que sa seule expérience. S'ils n'invitent, s'ils ne perfectionnent que jusqu'à un certain point, s'ils font tous les mêmes choses, ce n'est pas qu'ils se copient; c'est qu'étant tous jetés au même moule ils agissent tous pour les mêmes besoins et par les mêmes moyens.

Les hommes, au contraire, ont l'avantage de pouvoir se communiquer toutes leurs pensées.

Chacun apprend des autres, chacun ajoute ce qu'il tient de sa propre expérience, et il ne diffère de sa manière d'agir que parce qu'il a commencé par copier. Ainsi, de génération en génération, l'homme accumule connaissances sur connaissances. Seul capable de discerner le vrai, de sentir le beau, il crée les arts et les sciences, et s'élève jusqu'à la Divinité pour l'adorer et lui rendre grâces des biens qu'il en a reçus.

Mais, quoique le système de ses facultés et de ses connaissances soit sans comparaison le plus étendu de tous, il fait cependant partie de ce système général qui enveloppe tous les êtres animés; de ce système où toutes les facultés naissent d'une même origine, la sensation; où elles s'engendrent par un même principe, le besoin; où elles s'exercent par un même moyen, la liaison des idées. Sensation, besoin, liaison des idées : voilà donc le système auquel il faut rapporter toutes les opérations des animaux. Si quelques-unes des vérités qu'il renferme ont été connues, personne jusqu'ici n'en a saisi l'ensemble, ni la plus grande partie des détails.

FIN DU TRAITÉ DES ANIMAUX.

LETTRE

DE M. L'ABBÉ DE CONDILLAC A L'AUTEUR DES LETTRES A UN AMÉRICAIN.

OUI, Monsieur, je ne puis *regarder que comme un bon office le soin qu'on prendra de me détromper;* et, puisque vous êtes persuadé que *je ne suis point jaloux de mes opinions,* vous ne devez pas douter que je ne les abandonne si vous me faites connaître qu'elles ne sont pas fondées. Je vous avoue que ce que vous venez d'écrire contre mon *Traité des Animaux* ne m'a point encore éclairé sur mes erreurs; je désire de les connaître, et mon amour pour la vérité m'engage à vous communiquer des observations, afin que vous puissiez m'attaquer avec plus de succès lorsque vous critiquerez mon *Traité des Sensations.*

Quand, au lieu de peser les principes et les expressions d'un écrivain, on se contente de lire rapidement, d'en transcrire des phrases ou des pages, qu'on examine en elles-mêmes, sans égard pour ce qui précède et pour ce qui suit, on rend obscur ce qui est clair, on rend vague ce qui est précis, et on combat des fantômes qu'on a soi-même formés. Le système le plus lié est un ouvrage

décousu aux yeux du critique qui n'en saisit pas l'ensemble. Il croira le combattre lorsqu'il omettra des choses essentielles, et lors même qu'il ajoutera des expressions qui changeront entièrement la pensée de l'auteur. Il doit donc lire avec attention; et vous, Monsieur, vous le devez jusqu'au scrupule, puisque votre dessein est de faire voir que les principes que vous combattez entraînent après eux des conséquences dangereuses. Cependant vous transcrivez ainsi une de mes notes (neuvième partie, page 26): « S'il n'y a point d'étendue, « dira-t-on peut-être, il n'y a point de corps : je ne « dis pas qu'il n'y a point d'étendue, je dis seule- « ment que nous ne l'apercevons que dans nos « sensations.... n'y eût-il point d'étendue *ailleurs* » *que dans nos sensations; c'est apparemment ce qu'il veut dire....* Si vous citez exactement, il est évident que je suppose de l'étendue aux sensations et à l'âme ; mais, Monsieur, les lignes que vous avez omises, et le mot *ailleurs* que vous avez ajouté et interprété, changent entièrement ma pensée. C'est ainsi que (page 75) vous jetez du ridicule sur une transition que vous m'attribuez. 1° Vous ne copiez pas exactement mon texte, et cependant vous accompagnez votre citation de guillemets. 2° Il me paraît fort étonnant que vous tiriez du milieu d'un chapitre une phrase que vous donnez pour transition au sujet de ce chapitre même.

En vérité, Monsieur, la forme que vous faites

prendre à mes principes les déguise tout-à-fait, et il n'est point de lecteur intelligent qui ne puisse s'apercevoir que ce n'est pas moi que vous combattez. *Vous prétendez*, m'objectez-vous (p. 30), *que je vois les trois dimensions dans les façons d'être de mon âme, dans les modes par lesquels elle se sent exister. Elles y sont donc au moins, si elles ne sont nulle part ailleurs.* Je réponds, Monsieur, qu'à la précision que je tâche de donner à mes principes, vous substituez un *vague* très-favorable aux conséquences que vous en voulez tirer. Si je dis que nos sensations nous donnent une idée de l'étendue, c'est uniquement lorsque, les rapportant au dehors, nous les prenons pour les qualités des objets. Mais j'ai prouvé bien des fois qu'elles ne donnent point cette idée, lorsque nous les considérons comme manières d'être de notre âme. Faites-moi la grâce de conclure d'après ce que je dis : il ne tiendrait qu'à vous de prouver que tous les philosophes sont des matérialistes. *Vous prétendez*, leur diriez-vous, *que les couleurs sont des modes de notre âme. Or vous ne pouvez pas disconvenir qu'on ne voie de l'étendue lorsqu'on voit des couleurs. Donc l'âme a des modes étendus; donc elle est étendue elle-même.*

M. l'abbé de Condillac, dites-vous (page 36), *est fondé dans le reproche qu'il fait à M. de Buffon, de donner à la machine une qualité essentielle aux esprits, la sensibilité : et M. de B. aurait également*

droit de reprendre son censeur sur ce que celui-ci accorde à l'âme ce qui convient uniquement à la machine; je veux dire les trois dimensions.... Cependant cette contrariété de sentimens prouverait que l'abbé de Condillac n'a pas tiré du quatrième volume de l'Histoire Naturelle l'idée de son Traité des Sensations. Quelle preuve! Est-ce donc sérieusement que vous parlez? Non, car vous ajoutez : *Une conformité de penser de la part de ces deux auteurs dans un point qu'on peut regarder comme l'essentiel du Traité des Sensations, m'a fait quelque peine; c'est lorsque l'un et l'autre entreprennent d'expliquer la manière dont nous formons l'idée de l'étendue.*

Vous croyez donc avoir lu cette explication dans M. de B.; l'avoir lue telle que je la donne, et cela vous fait quelque peine. Consolez-vous, Monsieur, vous ne l'avez pas lue, et vous confondez deux choses bien différentes. Bien loin d'entreprendre d'expliquer comment nous formons par le toucher l'idée de l'étendue, M. de B. suppose que l'odorat et la vue la donnent naturellement. Il croit qu'un animal qui vient de naître, peut juger à l'odorat seul de la nourriture et du lieu où elle est; qu'un homme qui ouvre les yeux avant d'avoir rien touché, discerne la voûte céleste, la verdure des prés, le cristal des eaux et mille objets divers, et que, prenant toutes ces choses pour des parties de lui-même, il ne reconnaît ce qui appartient en effet à son corps qu'au-

tant que ce que sa main touche rend *sentiment pour sentiment*. J'applaudis avec vous à cette expression, et je conviens que j'ai dit la même chose en d'autres termes [1]. Mais faire voir à quel signe nous reconnaissons les parties de notre corps, est-ce expliquer comment nous formons l'idée de l'étendue? Est-ce se rencontrer sur ce qui fait le point essentiel du Traité des Sensations ?

On sera étonné quand on comparera le peu d'attention que vous donnez à une lecture, avec l'importance des décisions que vous hasardez. Votre négligence est telle, qu'il vous arrive quelquefois de ne juger que sur le matériel des mots. J'en donnerai deux exemples.

J'ai dit : *Il y a en quelque sorte deux moi dans chaque homme;* et vous remarquez (page 84) : *Ceci n'est qu'une faible imitation de l'homme double de M. de Buffon.* Cela est vrai, si vous vous arrêtez aux mots; mais, si vous allez jusqu'aux idées, vous trouverez deux pensées bien différentes.

J'ai dit encore que *le perroquet n'entend pas notre langage d'action parce que sa conformation extérieure ne ressemble point à la nôtre.* Vous avez lu quelque part dans l'Histoire Naturelle le mot de *conformation;* et vous dites (page 82) : *Voilà une des raisons de M. de Buffon.*

[1] Et je crois plus exactement ; car rendre sentiment pour sentiment peut se dire de deux personnes.

Il y a encore, Monsieur, un autre défaut dans votre manière de critiquer, c'est qu'au lieu de considérer un raisonnement tout entier, il semble quelquefois que vous aimiez à vous arrêter sur chaque proposition, et vous vous pressez de conclure avant que les principes soient entièrement développés. C'est le vrai secret de trouver des contradictions où il n'y en a pas. A peine, par exemple, avez-vous commencé la lecture du chapitre où j'explique comment l'homme acquiert la connaissance des principes de la morale, que vous vous hâtez de conclure : *Ainsi point de loi naturelle.* Mais comme vous êtes de bonne foi, vous rapportez mon raisonnement jusqu'à sa conclusion, qui est, qu'*il y a une loi naturelle; que Dieu seul est le principe d'où elle émane; qu'elle était en lui avant qu'il créât l'homme; que c'est elle qu'il a consultée lorsqu'il nous a formés; et que c'est à elle qu'il a voulu nous assujettir.*

L'analogie m'a conduit à reconnaître une âme dans les bêtes. Ce sentiment vous choque; et, pour le combattre, vous dites que je ne saurais prouver que cette âme diffère essentiellement de celle de l'homme. Avant que de vous répondre, je citerai un passage des Mémoires de Trévoux. Il déterminera l'état de la question.

L'auteur, c'est de moi dont on parle, *dit partout qu'il ne sait rien de la nature des êtres .... Ce qui n'empêche pas d'assurer que la bête et l'homme*

diffèrent par leur essence.... On peut donc demander comment ces choses se concilient, et voici notre pensée à cet égard. L'auteur entend sans doute qu'il n'a sur les natures et sur les essences aucune connaissance parfaite, complète, intuitive; qu'il ne juge d'elles que par leurs opérations, leurs facultés, leurs rapports: ce qui s'appelle juger à posteriori, *remonter des effets à la cause, trouver le principe par les conséquences: espèce de lumière qui autorise à dire qu'on sait quelque chose, de la nature des êtres, quoique, dans le sens expliqué plus haut, il ne soit pas moins vrai qu'on n'a aucune connaissance sur ce point.* (1755. Déc. pag. 2933.) Vous voyez, Monsieur, qu'il dépendait du journaliste de me laisser en contradiction avec moi-même. Mais son procédé n'en est que plus honnête: on voit en lui un homme d'esprit qui saisit tout un système, et qui ne s'arrête pas sur un mot. Ce savant journaliste a encore suppléé à d'autres omissions de ma part; je les adopte toutes, et je suis charmé d'avoir cette occasion de lui témoigner ma reconnaissance.

Exigez-vous de moi, Monsieur, que je montre la différence de l'âme des bêtes, en la considérant dans son principe? Vous me demandez l'impossible. Exigez-vous que je la démontre, en remontant des effets à la cause, en cherchant le principe dans les conséquences? Je l'ai fait. Mais, direz-vous, *plus ou moins de besoins, plus ou moins de moyens de multiplier les combinaisons d'idées, un corps humain,*

t cela est accidentel à la nature *r en conviendra avec nous.* Je ne r de l'idée que vous attachez au Tout ce dont je conviens, c'est qu'il y avoir de rapport essentiel entre la esprits et ces besoins, ces moyens de les idées, etc.; mais il y a au moins des de convenance. Ce n'est pas sans raison, e moins contre toute raison, que Dieu unit substances. Il consulte sans doute la nature une et de l'autre. Il ne bornera pas dans le rps d'une bête une âme qui, par son essence, erait capable de toutes nos facultés; et il ne donnera pas à un homme une âme dont l'essence ne renfermerait pas le germe de toutes les facultés, au développement desquelles notre corps peut donner occasion. Ainsi, puisque les corps diffèrent essentiellement, je suis en droit de conclure que les âmes diffèrent par leur nature.

N'inférez point de là, comme vous faites, que l'âme d'un imbécile serait différente par sa nature de celle d'un homme sensé. Il ne serait pas bien à vous de me faire une difficulté à laquelle vous savez ce que je dois répondre. Persuadé que toute substance spirituelle est naturellement capable de connaître et d'adorer Dieu, vous remarquez avec raison que l'exemple des insensés ne prouve rien contre vous, parce qu'*il annonce plutôt un désordre dans la nature, dont Dieu n'est point l'auteur, qu'un*

plan particulier choisi par sa sagesse. (Huitième partie, page 151.)

Je serais trop long, Monsieur, si je voulais faire voir toutes les négligences qui vous échappent; mais si c'est par les conséquences que vous voulez combattre le Traité des Sensations, je vous prie de l'étudier mieux que vous n'avez fait. Tout ce que vous dites, dans ce que vous venez d'écrire contre moi, paraît prouver que vous n'avez pas apporté assez de soin pour pénétrer dans ma pensée; et je crois que les méprises où je fais voir que vous êtes tombé me dispensent d'entrer dans de plus grands détails. Mais je ne veux pas finir sans vous indiquer une voie courte pour me combattre, une voie dont j'ai toujours fait usage quand j'ai voulu détruire des systèmes. Bornez-vous à l'examen des principes d'où je pars : ne croyez pas les renverser en disant qu'ils sont *singuliers, inouïs, bizarres :* faites voir qu'ils sont faux, ou du moins inintelligibles. Alors je serai le premier à les abandonner : mais s'ils sont vrais, adoptez-les vous-même; et soyez persuadé qu'il n'en pourra rien résulter de dangereux pour la religion. La vérité ne saurait être contraire à la vérité; et, lorsque l'erreur paraît naître d'un bon principe, c'est que nous raisonnons mal. Tant que vous ne fonderez vos critiques que sur des conséquences, vous multiplierez les questions sans rien résoudre, et vous laisserez subsister les principes. Je dis plus : vous

entrez mal dans les intérêts de la religion lorsque votre zèle vous fait chercher des conséquences odieuses jusque dans les ouvrages de ceux qui la respectent et qui la défendent : car de quoi s'agit-il entre vous et moi ? Du système de Locke, c'est-à-dire d'une opinion au moins fort accréditée. Or je demande qui de nous deux tient la conduite la plus sage ? Est-ce vous qui, laissant subsister les principes de ce philosophe qui n'a pas toujours été conséquent, entreprenez de faire voir qu'ils mènent au matérialisme ? Ou moi, qui, comme vous le reconnaissez, ne *suis passionné pour Locke que parce que je crois rendre un service important à la religion en lui conservant la philosophie de cet Anglais, en l'expliquant de manière que Mles atérialistes n'en puissent abuser ?* Je loue votre zèle ; mais un zèle éclairé ne doit pas voir du danger où il n'y en a pas. Croyez-vous pouvoir faire une injustice aux ouvrages d'un écrivain sans en faire à sa personne ? Je vous invite donc, Monsieur, à être plus réservé et plus sûr dans vos critiques. Vous le devez à la religion, à ceux dont vous combattez les sentimens, et à vous plus qu'à personne : car votre réputation en dépend.

Au reste, je ne me suis fait un devoir de vous répondre que parce que la religion y est intéressée. Dans tout autre cas j'aurais attendu sans impatience que le public eût jugé entre vous et moi. Si vous montrez le faux de mon système, je

n'aurai rien de plus pressé que de le désavouer; mais, si vous continuez d'être peu exact, je compte, Monsieur, que vous ne vous prévaudrez pas de mon silence.

Je suis, Monsieur, etc.

FIN DE CE VOLUME.

TABLE

DES MATIÈRES.

TRAITÉ DES SENSATIONS.

PREMIÈRE PARTIE.

Des sens qui par eux-mêmes ne jugent pas des objets extérieurs.

SECONDE PARTIE.

Du toucher ou du seul sens qui juge par lui-même des objets extérieurs.

TROISIÈME PARTIE.

Comment le toucher apprend aux autres sens à juger des objets extérieurs.

QUATRIÈME PARTIE.

Des besoins, de l'industrie et des idées d'un homme isolé, qui jouit de tous ses sens.

TRAITÉ DES ANIMAUX.

PREMIÈRE PARTIE.

Du système de Descartes et de l'hypothèse de M. de Buffon.

SECONDE PARTIE.

FIN DE LA TABLE.

entrez mal dans les intérêts de la religion lorsque votre zèle vous fait chercher des conséquences odieuses jusque dans les ouvrages de ceux qui la respectent et qui la défendent : car de quoi s'agit-il entre vous et moi? Du système de Locke, c'est-à-dire d'une opinion au moins fort accréditée. Or je demande qui de nous deux tient la conduite la plus sage? Est-ce vous qui, laissant subsister les principes de ce philosophe qui n'a pas toujours été conséquent, entreprenez de faire voir qu'ils mènent au matérialisme? Ou moi, qui, comme vous le reconnaissez, ne *suis passionné pour Locke que parce que je crois rendre un service important à la religion en lui conservant la philosophie de cet Anglais, en l'expliquant de manière que les matérialistes n'en puissent abuser?* Je loue votre zèle ; mais un zèle éclairé ne doit pas voir du danger où il n'y en a pas. Croyez-vous pouvoir faire une injustice aux ouvrages d'un écrivain sans en faire à sa personne? Je vous invite donc, Monsieur, à être plus réservé et plus sûr dans vos critiques. Vous le devez à la religion, à ceux dont vous combattez les sentimens, et à vous plus qu'à personne : car votre réputation en dépend.

Au reste, je ne me suis fait un devoir de vous répondre que parce que la religion y est intéressée. Dans tout autre cas j'aurais attendu sans impatience que le public eût jugé entre vous et moi. Si vous montrez le faux de mon système, je

[illegible] rien de plus pressé que de me désavouer; mais, si vous continuez d'être [illegible], je compte, Monsieur, que vous ne vous plaindrez pas de mon silence.

Je suis, Monsieur, etc.

[illegible]


3 6105 010 265 689

